استراتيجيات التّواصل الحجاجي في الخطاب النّبوي

دراسة تداولية في أحاديث الأربعين النّوويّة

تأليف : الدكتور محمد كريتر

دار بن حمدة
للطباعة والنشر

استراتيجيات التّواصل الحجاجي في الخطاب النّبوي

-دراسة تداولية في أحاديث الأربعين النّوويّة -

تأليف: الدكتور محمد كريتر

تخصص: اللسانيات التداولية

المؤلف:
الدكتور محمد كريتر

عنوان الكتاب:

استراتيجيات التّواصل الحجاجي في الخطاب النّبوي
-دراسة تداولية في أحاديث الأربعين النّوويّة -

الطّبعة الأولى
الإصدار القانوني: جانفي 2026
ISBN: 978-9969-584-34-9

دار بن حمدة للطباعة والنشر

بوقادير مركز – بجانب مسجد السلام، ولاية الشلف
رقم الهاتف: 04 81 02 0559 / 93 21 84 0662
البريد الالكتروني: *benhamda.print@gmail.com*

إهداء

أتقدّم بخالص الشكر والامتنان إلى والديّ الكريمين، لما قدّماه لي من دعم معنوي ومادي، وصبر وتشجيع متواصل، كان له الأثر البالغ في إتمام هذا العمل، فلهما الفضل بعد الله فيما وصلت إليه.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرّحيم، المحمود الله، جلت آلاؤه، والمصلى عليه محمد وآله.

وبعد: فإنّا لنشاهد في عصرنا الحاضر ميل الناس إلى التزيد في التّواصل الرّقمي، حتى أضحى يحتاج إليه كلّ إنسان في حياته العملية، وبدأ بعض المسلمين لا يسألون العلماء عن الأفكار الأصليّة في الشّريعة وأمور دينهم؛ إذ أنّ الحلال بيّن، والحرام بيّن، وإنّما يسألون في الغالب الأعم محرّكات البحث عن المعلومات على الأنترنت التابعة لشركات تكنولوجية عالميّة، أو بعضا من أدوات الذّكاء الاصطناعي التّوليدي التي ظهرت في السّنوات الأخيرة، مثل "الشات جي بي تي" بوصفها أداة لإنتاج خطابات ترافق النّمو التكنولوجي، ولقد وصف عدد غير قليل من الباحثين في هذا المجال "بأنه محاكاة للذكاء البشري"[1]، إلاّ أنّ وجود بعض الثغرات التي تعاني منها هذه التكنولوجيا المتطورة مثل التحيّزات البشريّة التي نجدها في مثل هذه البرامج، قد تغيّر من رؤيتنا إلى المسار المستقبلي لهذا التطوّر المذهل والمتسارع في عالم الابتكارات والتكنولوجيا، وتجعلنا ندقّق في النّظر إلى إيجاد الطريقة الصّحيحة والفعّالة للتّواصل مع الآلة، فنستحضر من خلال ذلك عقيدتنا الدينيّة وهُويتنا التّاريخيّة واللّغويّة لنُقيم الحدود الواجب عدم اختراقها، ونُدمج المصطلحات التّي لها دور جوهريّ في التطوّر اللّساني لتسهيل انتشارها، فتنشأ من خلال ذلك أشكال جديدة من التّواصل،

[1] –أمبر دافات، المنظور التاريخي والتحديات التأسيسية للذكاء الاصطناعي التوليدي، ترجمة عمر لحسن، المجمع الجزائري للّغة العربية، أروقة العلوم الذّكاء الاصطناعي وتطبيقاته (مقالات مترجمة)، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربية، الجزائر ، 2025م، ص13.

قد تؤدي إلى تغيير أنماط التّفاعل من خلال اللّجوء إلى استراتيجيات جديدة للتواصل بغيّة اكتشاف أثر ذلك التّطور، ومع كثرة الخطابات البشريّة في عصرنا سواء عبر المنصات الرقميّة أو قنوات أخرى، فإنّ أهم عمل لتلك الخطابات هو إقناع المتلقي والتأثير فيه لإنجاز المقاصد، ومن الضروري إيلاء اهتمام خاص في هذه الخطابات للصيغة اللّغوية لتحقيق التوازن بين المقصد والمحافظة على الخصوصيّة الدينيّة والثقافيّة، بما يضمن مستقبلا لسانيا شاملا ومتنوّعا، ولقد وجدت في أسمى وأقدس خطاب عبر تاريخ البشريّة ألا وهو الخطاب النّبويّ الشّريف، تحقيقا للتوازن وإنجازا للأثر بمراعاة أهم عناصر العمليّة التّواصليّة؛ المرسل والرسالة والمرسل إليه، فهذه العناصر تمثل مرتكزات نصيّة هامّة للتّواصل المثمر، فإذا كانت الخطابات البشريّة الأخرى بمقاصدها، فإنّ ممّا يهم المتأمل في مقاصد الخطاب النّبويّ هو أن يميّز المتلقي مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ، ومن ثمّ وجب اتّباعه، وامتثال سنّته واقتفاء هديه وسيرته، والاقتداء به والانقياد لأمره في جميع الأعمال، والأخذ بقوله والرضا بحكمه، فخير الهدي هداه ﷺ، فكلماته ﷺ كانت طيّبة كالشّجرة الطيّبة أصلها ثابت وفرعها في السّماء، كما ضرب الله مثلا في القرآن الكريم، فقال عزّ وجلّ: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ *تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (إبراهيم، 24–25)، فاتّسمت كلماته ﷺ بقدرتها الدائمة على إحداث الأثر متجاوزة حدود الزمان والمكان ، فعندما يتكلّم ﷺ فإنّ الأذن تسمع وبالقلب ينظر، والفكر يُستدعى، والعقل يُراجع، وهذا يبيّن لنا الصنع الإلهي المُعجز الذي يتجاوز كلّ المقاييس البشريّة، فهو صَنَعَه لوحيه،

ونصّبه لبيانه، وخصّه بكتابه، واصطفاه لرسالته. فما ورد في الأحاديث النّبويّة الشّريفة يتجاوز بكثير ما حاول الغربيّون الوصول إليه من نظريات وقوانين تضبط النّشاط التّواصلي، فكلامه ﷺ تجاوز حدود الزّمان والمكان، وتضمّن اتصالا بالماضي، واتصالا بالحاضر، واتصالا بالمستقبل، فكان لذلك دور كبير في ترميم الشّروخ التي تتلو إهمال التّواصل الناشئ عن الاختلاف بين الناس بسبب سوء الإيصال والاتصال أو بسبب فشل التّواصل الناتج عن جهل المخاطَب بالمخاطِب، ومن ثمّ، يُعدّ البحث عن استراتيجيات التّواصل الحجاجي في الخطاب النّبويّ الذّي يمثّل بلا شك المنهج الأمثل في التواصل البشري الناجح والمثمر، مسألة استأثرت باهتمامي، فقد رأيت في أحاديث رسول الله ﷺ حقائق عظيمة، وهي مصنفة في تآليف شتى، ومذكورة في مواطن مختلفة، ولقد أكرمنا الله عزّ وجل بالبحث في هذا العلم الذي يشرف بشرف المعلوم المنسوب إلى رسول الله ﷺ الذي كان يُخاطِبُ عقولا تتباين في أنماط تفكيرها، وقدرتها على الفهم والاستيعاب، ويُخاطب نفوسا تتنوع رغباتها وميولتها، واستطاع مع ذلك تهذيب الرّوح والجسد، والنّفاذ إلى عقولهم وعواطفهم، والتّمكين لدعوة الحقّ، وإقرار المنهج الرّبانيّ في الأرض، مؤدّيا مهمّته النّبويّة في التّبليغ، فألفاظه ﷺ يعمرها قلبٌ متّصل بجلال خالقه سبحانه وتعالى، ويصقلها لسان نزل عليه القرآن بحقائقه.

لقد تحوّل التّفكير إلى رغبة وإرادة تلحّان على محاولة الخوض في مسألة "التّواصل" في الخطاب الدّيني النّبويّ، ومحاولة الكشف عن العوامل المتحكمة في هذا الخطاب من خلال تحليل بنياته وخصائصه في ضوء ما يبدو صالحا لذلك من مناهج مستحدثة لتحليل الخطابات أو النّصوص،

دون التعرض لقدسيته، ولقد اخترنا مدونة الدّراسة "أحاديث الأربعين النووية" للإمام النّوويّ (محيي الدّين أبي زكرياء يحيى بن شرف النوويّ– رحمه الله تعالى (631 –676هـ)؛ لاشتمال أحاديثها على أصول الدّين، وقواعد الشّريعة التي إليها المرجع، ثمّ إنّ محاولتنا هذه مبنية على قناعتنا بأنّنا ما نزال بحاجة ماسّة إلى دراسات جادّة تقف على أسرار البنية اللّغويّة والبيانيّة، لما لها من الأثر العظيم في تمييز الخطاب النّبويّ عن غيره من الخطابات البشريّة الأخرى، وهذا التمييز ماثل في جوانب متعدّدة، نذكر منها في التّواصل الحجاجي واستراتيجياته، وفي تنويع تبليغ مقاصد الخطاب التّي هي مقاصد الشّريعة المباركة، حيث يحرص الشّارع على تحقيقها، لذلك فإنّ هذا التّنويع مؤسّس على تقريب موضوع الخطاب وتقويّة أثره في نفوس المخاطَبين، وتغيير سلوكهم وأفكارهم، ومعتقداتهم الفاسدة أو تهذيبها، دون أن يصعب عليهم استيعاب معاني الخطاب النّبويّ، ومن ثمّة يتحقّق لهم التّواصل معها–المعاني– والعمل بها؛ أي الاستجابة لما ورد في الخطاب على تباين ردود أفعالهم.

وعليه، فإنّ دراستنا هذه تقتضي تحري المنهاج البيّن الذي استعمل للتّواصل، والتّبليغ، من خلال استنطاق أهم الخصائص والآليات النوعيّة التي اعتمدها التّداوليون في التأسيس للجانب الاتّصالي في دراساتهم المعاصرة، فلا يمكن إغفال جهود الغربيين وإسهاماتهم المهمّة والفاعلة في الحقل التّداولي، والتّي شكّلت نقطة تحول في تنويع الدّراسات المتعلّقة بمسألة التّواصل وتوسيعها، ولأنّ التّداوليّة في الدّراسة اللّغوية ركّزت على سمة اللّغة الاتّصاليّة، حيث تهتم بالعناصر التّخاطبيّة، وبمقاصد اللّغة، فإنّها تكشف عن مضامين الخطاب الظّاهرة والمضمرة، وتعنى بدراسة

الفعل الإنساني القصدي، كما تعنى بكيفية التّواصل بين المتخاطبين وما يتم إيصاله دون النطق به، فهي تعتبر اللّغة نشاطاً تواصلياً أساسياً، ومدخلاً معرفياً لأيّ معرفة ممكنة، وفي هذا الإطار تسعى هذه الدراسة إلى إبراز مظاهر التّواصل الحجاجي في أحاديث النّبيّ ﷺ؛ حيث تتجلّى تلك الاستقلالية الذاتية للحجاج باعتباره مبحثا فلسفيا ولغويا مستقلا، قائما بذاته في العصر الحديث، بعيدا عن صناعة الجدل من جهة، وعن صناعة الخطابة من جهة أخرى، كما أنّه يمثل بلا شك ركيزة أساسية في تحقيق التّواصل النّاجح والمثمر الذي استطاع الرّسول ﷺ من خلاله أن يربّي، ويُغيّر وينشر دعوة الحقّ برفق ولين، لذلك فإنّ إبراز مظاهر ذلك التّواصل الحجاجي في أحاديث النّبيّ ﷺ، والتي اعتمد الباحث في هذه الدراسة على بعض أحاديث "الأربعين النووية" نموذجا للتحليل، تحتاج إلى بيان أهم استراتيجياته –التّواصل الحجاجي– وأبعاده التّداوليّة، مع تعميق البحث في ذلك المنهج النّبويّ المتفرد بمميزاته وخصوصياته المستوحاة من المنهج الربانيّ في تمكين المفاهيم والعقائد، وتعديل الفكر والسّلوك الإنساني.

سيكون عملنا هذا محاولة للإجابة عن سؤال أساسي تتفرع عنه أسئلة أخرى، فأمّا السّؤال الأساسي فهو: ماهي الاستراتيجيّات الحجاجيّة التي اعتمدها الرسول ﷺ في خطابه لتحقيق ذلك التّواصل الفاعل والمثمر؟، وأمّا الأسئلة التي تتفرع عنه فهي: هل أدّت الكلمة النّبويّة دورا وظيفيا في التّواصل الحجاجي؟، وكيف يرتقي الخطاب بالمُخاطَب من خلال التّواصل؟ وهل يُعد المتلقي مشاركا في إحداث هذا التّواصل؟ وهل هناك استراتيجيات تساهم في ذلك؟.

ولذلك فالحاجة قائمة لبيان حقيقة استراتيجيات التّواصل الحجاجي في أحاديث "الأربعين النوويّة "وأبعاده التّداوليّة؛ باعتبار الحديث النّبويّ له خصوصيات تميّزه عن باقي الخطابات البشريّة، مبتدئا بدراسة أبعاد الكلمة النّبويّة الحجاجيّة، ثم دراسة أبعادها التّداوليّة، ثمّ الحجاج على مستوى النّص النّبوي، ثم الصورة ومقاصدها الحجاجيّة، ثم أساليب الحجاج وأبعادها التّداوليّة، ثم مسالك الأنساق الاستدلالية، ووصولا إلى خصوصية الاستدلال العقلي في الحديث النّبوي.

ولأنّ المنهج هو السبيل الذي يضمن للباحث الوصول إلى الهدف، فكلّ موضوع له منهجه الّذي يتلاءم معه؛ فقد آثرت أن يكون منهج الدّراسة من المناهج المعاصرة في تحليل الخطاب، وهو المنهج التّداولي؛ وبناءً عليه ارتأيت أن تكون الدراسة ذات منهج وصفي في الجزء النّظري، وتحليلي تداولي في الجزء التطبيقي؛ لكون المنهج التّداولي يهتم بمُنتج الخطاب، ومقاصده، والعلاقة بينه وبين مخاطبيه الذين تتّسم معرفتهم بأسبقيتها على إنتاج الخطاب، ويستمد من البلاغة وينهل من اللّغة كلّ ما يهدف إلى ضمان حسن سير العمليّة التّخاطبيّة، ومن ثمّ نجاح التّواصل، ويكشف من جانب آخر عن مختلف المراحل الاستدلاليّة التّي تعين المخاطَب على تفكيك شفرات الخطاب وإدراك مقاصد المخاطِب المضمرة.

ولقد بنينا العمل على فصلين، ومقدّمة، وخاتمة، حاولنا فيهما دراسة مباحثها دراسة وصفية وتداولية، حيث وظّفنا فيهما مفاهيم كشفية تحليلية توظيفا يسمح بالمواءمة بين الخطاب النّبويّ وبين مختلف القواعد والأسرار التّي أتاحت توصيله في تناسق لغويّ ومعرفيّ، في منتهى العبقريّة والإحكام، والتناسق والانسجام، فجاء بناء الخطاب النّبويّ في توازن تام،

قائما على ضوابط ومبادئ تعتمد عليها كثير من المناهج المستحدثة، تتقدّمها التداوليّة لكونها الاستراتيجية الأنجع والأنسب لتحليل الخطاب؛ بما تتيحه من أدوات وإجراءات فاعلة، لأي عمليّة تواصليّة، لذلك فإنّنا نعتقد بأنّ المنهج التّداولي قد يفيدنا في تحليل الخطاب النّبويّ، والوصول إن شاء الله تعالى إلى مقصد الدّراسة، وهو بيان استراتيجية التّواصل الناجح والمثمر الذي يحقّق نتائج تتعدى حدود الزمان والمكان، فيخرج من دائرة الذات إلى دائرة الاتصال مع الأزمنة الثلاثة (الماضي–الحاضر–المستقبل)، ولقد حاولنا من خلال هذين الفصلين ضبط عناصر موضوعنا، وحصرها في ما يلي:

–الفصل الأوّل: الموسوم بـ:" التّواصل والحجاج والتّداوليّة: المنطلقات النّظرية والآليات الإجرائية ".

–الفصل الثاني: الموسوم بـ: " استراتيجيّات التّواصل الحجاجي في أحاديث الأربعين النووية: مقاربة لغويّة تداوليّة "

وقمنا في الفصل الثاني (التطبيقي) برصد أغلبية الجوانب المتعلّقة بالتّكامل الوظيفي بين الحجاج والتّواصل، بعدما تناولنا في الفصل الأوّل (النظري) مفهوم الحجاج، وتأصيله التّاريخي، ثم تبيين علاقته بالتّداولية، ولقد استثمرنا كلّ المعطيات الخاصّة به –الحجاج– وآلياته اللّغويّة والبلاغيّة، لإبراز دور الكلمة الحجاجيّة في إحداث التّواصل النّاجح في الخطاب النّبويّ، مع مراعاة خصائصها كالاقتضاء، والتّداول والتقويم، وأردفنا ذلك بدراسة صميمة في الأحاديث النّبويّة، حيث اكتفينا بتحليل بعض النّماذج، وحرصنا على تفكيك مدلول بعض الكلمات الدّالة على التّواصل من خلال أبعادها الحجاجيّة والتّداوليّة، كما حرصنا على تلمّس

علاقة الصورة بالمقاصد الحجاجية، ثم بحثنا في الأنساق الاستدلالية، حيث راعينا جانب الاستدلال العقلي في الأحاديث النّبويّة الشّريفة، وكنا عند تبيان خاصيّة أو جانبا من الجوانب، نشير إلى أهميّة السياق في تحقيق الإقناع؛ باعتباره رافدا مهمّا من روافد البيان والتّوضيح للنّص، فكان الهدف إبراز فاعليّة الحجاج في تحقيق التّواصل الناجح في الخطاب النّبويّ.

وخلصنا في نهاية الدّراسة إلى خاتمة تضمّنت أبرز النتائج المتوصل إليها، وينبغي أن نقول إنّنا لا ندّعي الوقوف على كلّ قضايا التّواصل الحجاجي ومرتكزاته في الخطاب النّبويّ، فقد يكون هناك ما لم نوفق إليه، وتبيان دوره، نرجو أن يكرمنا الله عزّ وجلّ بالعلم لنا ولغيرنا ما ييسر كشف ما يساعد اكتشاف أكثر دقّة، ومن أهم الصعوبات التي واجهت الباحث صعوبة تطبيق بعض المفاهيم التداوليّة على الخطاب النّبويّ، باعتباره خطابا مقدّسا جوهره الوحي، فهو ليس كباقي الخطابات البشرية الأخرى، وهذا ما جعل الباحث يتعامل مع هذه النّظريات بحذر تام، لعدم المساس بقدسيته.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين، وأن يوفقنا لخدمة دينه ولغة كتابه الكريم

الفصل الأوّل

التّواصل والتّداوليّة والحجاج: المنطلقات النّظرية والآليات الإجرائية

المبحث الأول: التّواصل: مفاهيمه النّظريّة وآلياته الإجرائية

المبحث الثاني: التّداوليّة: المفهوم ومنطلقات التأسيس

المبحث الثالث: الحجاج: مفهومه ومرتكزاته الوظيفيّة

أولا: التّواصل: مفاهيمه النّظريّة وآلياته الإجرائية.

لقد ارتكز الجدل الفلسفي الذي ساد بين الغربيّين بعضهم البعض لمفهوم التّواصل حول ممارسته كنشاط قديم بأدواته وتعدّد وسائله، واتّجهت بعض الأنظار الفكريّة والفلسفيّة في العالم وفي أزمنة متفرقة إلى تفسير مفهومه مبنيا على الفلسفة، فظهر مفكّرون معاصرون يمثلون اتجاهات مختلفة غايتهم إيجاد مفهوم دقيق وشامل ومشترك للتّواصل، وفي اعتقادنا أنّ هذه الحركيّة للبحث عن مفهوم التّواصل نتيجة التقارب الحضاري في العصر الحديث وتزاوج الثّقافات وامتزاج الحضارات، ولعلّ غاية كثير من هؤلاء المفكرين والفلاسفة إيجاد تعريف نموذجي واضح يتماشى وبُعد حركية المجتمعات والحضارات، ومرتكزا في الآن ذاته على التقارب الفكري والفلسفي، ومهما بلغت تلك الأنظار المعرفيّة من اجتهادات حول إبراز الإطار الذي تشتغل داخله تلك التّفاعلات الإنسانيّة والاجتماعية في بعديها اللّغوي والسيّاقي، إلاّ أنّ ذلك الإطار تظلّ تحكمه عوامل أخرى تساهم في تشكيله، خاصّة ونحن نعيش اليوم ثورة تكنولوجيّة ومعلوماتيّة قد تغيّر بعض المفاهيم والتوجهات، وتصحّحها أو تقوّمها إذا كانت خارجة عن مسار المفهوم الحقيقي للتواصل، ولكن تبقى المعرفة والنظرة التّاريخية تُوّجهان هذا المسار دون تحريف أو زيادة، لذلك فالتّاريخ بما حوى له دور في الحاضر والمستقبل، ويحقّ لكلّ أمّة أن تصنع مسارها المعرفي بنفسها.

1-نماذج من نظريات التّواصل ومرتكزاتها المعرفيّة:

عند الحديث عن مسألة التّواصل في إطاره التّاريخي، فإنّها تُطرح عديد القضايا خاصّة على المستوى الوظيفي، من خلال محاولة تحديد مفهوم دقيق وواضح تشترك فيه كلّ الممارسات التنظيريّة التّاريخيّة لهذا الحقل القائم في جوهره على الحوار والتبادل الكلامي بين المتخاطبين، فهذه المسألة لا تعدو أن تكون مقاربة تشكّلت من مجموعة من إسهامات الحقول المعرفيّة المختلفة، لا

يشكّل مجموعها كلاًّ، نلتمس من خلالها حدود كلمة "التّواصل"، لذلك فإنّه حري بنا قبل أن نتعرض لمسألة "التّواصل" في الفكر الغربي أن نبسط مفاهيم بعض النّماذج من نظريّات التّواصل التّي نشأت في بيئة فلسفيّة بإيجاز، هذه النّظريات التّي ما زالت تشغل مرتكزا هاما في الفكر المعاصر، رغم أُفول أهميّة بعضها، ولكنّ نشأتها أوجدت الإطار الحالي لمفهوم التّواصل، ومن خلاله لدراسة علاقة التّواصل بشتّى العلوم المعرفيّة الأخرى خاصّة وأنّنا نعيش اليوم عصر التّواصل الرقمي، فالفكر التّواصلي لا ينفصل عن المجتمعات الحديثة بل يتّصل بتاريخ البشريّة ويفتح في الوقت نفسه آفاقا فكريّة وعلميّة وثقافيّة وفلسفيّة، إنّ تتبع بعض نظريات التّواصل والمقارنة فيما بينها، يجعلنا نبحث عن أهم معالم هذه النّظريات، وننتزع منها أهم الخصائص المعرفيّة ذات الصلة الوثيقة بهذا المجال، فأغلب تلك النّظريات ارتكزت توجهاتها الفكريّة حول خصائص المضمون، وفاعليّة عمليّة الاتّصال والتأثير في الآخر، واتجاه يعنى بالذّات الإنسانيّة وما تقوم به من وظائف تخصّ البناء العاطفي ونظام العلاقات في المجتمع، وكذا مدى فاعليّة كلّ سلوكيات الأفراد القائمة على دوافع ذلك الاتّصال وما ينتج عنه من آثار تُساهم في بناء نموذج يتأسس على عمليّة التّخاطب، وتوظيف الجوارح، الأمر الذي جعلنا نركّز على بعض من تلك النظريّات، وسنُركّز أكثر على نظريّة رومان ياكبسون Roman Jacobson التّي نرى أنّها تتماشى وطبيعة موضوع بحثنا، وسنبيّن مبرّرات ذلك في ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

إنّ الحديث عن تلك النّظريات مرتبط بتبيين مفهوم الاتّصال أوّلا، وهذا لكي لا نجد صعوبة في إبراز أوجه التّداخل بينه وبين التّواصل، فالاتّصال يحيل مفهومه على دلالات عديدة بدءا من كونه "عمليّة أساسيّة تتم بين النّاس، نفهم من خلالها بيئتنا ونحسّ بها، ويتأتى تبعا لذلك أن نكون قادرين على التّعامل معها؛ أي أنّ هناك تأثير وتأثر، وليس ثمّة سبيل إلى هذا التأثر إلاّ عن طريق

عمليّة الاتّصال"[1]، واتّساع ممارساتها، فالاتّصال من هذا المنطلق يكتسب قيمة محوريّة يرتكز عليها المجتمع، و"يعتبر من العلوم القليلة التّي تتكثف وتتقاطع فيها مجموعة من العلوم، إذ يعتبر علما وملتقى للكثير من التخصّصات العلميّة Interdisciplinarity[2]، منها الفلسفة والتّاريخ، وعلم النّفس والسوسيولوجيا والاقتصاد، كذلك العلوم السياسية وعلم الأحياء، وصولا إلى السيبرنيطيقا(التحكم الآلي) والعلوم الإدراكية، فكلّ المفاهيم تشترك في أنّه عمليّة حيويّة تفاعليّة للإنسان والمجتمع، وتعني التّعبير والتّفاعل من خلال الرّموز لتحقيق هدف معيّن، وتنطوي على عنصر القصد والتدبير، وهي مشتقة من الأصل اللاّتيني Communis بمعنى المشاركة وتكوين العلاقة، وتقول الدكتورة مي العبد الله أنّ " الاتّصال عمليّة تتضمن المشاركة–التفاهم حول موضوع–فكرة لتحقيق هدف–برنامج"[3]، أمّا أصلها في اللّغة العربيّة يرجع إلى الفعل "اتّصل"، والاسم يدلّ على المعلومات المبلّغة أو الرسالة الشفوية والآراء والمعلومات عن طريق الكلام أو الإشارات، فكلّ هذه التّعريفات تدور حول وجود علاقة بين المتشاركين في حقل معيّن يُحقّقون أهدافا معيّنة على المدى البعيد أو القصير، وهذا يوافق ما ذهب إليه طه عبد الرحمن عندما تعرض لمفهوم التّواصل، فقال أنّ " لفظ "التواصل" له ورود في قطاعات معرفيّة مختلفة، لفظا يكتنفه الغموض، فقد يدلّ على معان ثلاثة متمايزة فيما بينها: أحدها نقل الخبر وسمّاه بـ"الوصل"، والثاني هو نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلّم، وسمّاه "الإيصال"، والثالث هو نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلّم، ومقصده الذي

---

[1] – مي العبد الله، نظريات الاتصال، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 2006م، ص22.

[2] – أرمان وميشال ماتلار، تاريخ نظريات الاتصال، إعداد المنظمة العربية للترجمة، ترجمة: نصر الدين لعياضي، الصادق رابح، الطبعة الثالثة، بيروت–لبنان، 2005، ص19.

[3] – مي العبد الله، نظريات الاتصال، ص23.

هو المستمع معا، وسمّاه "الاتصال"[1]، فالاتّصال يستهدف عمليّة ذات نشاط تفاعلي يتم بين متشاركين في حقول معرفيّة مختلفة بما تنطوي عليه من أوجه نشاط متنوعة تؤدي إلى ممارسة حقيقية مُؤسّسة على المعرفة المتبادلة المشتركة بين طرفي عمليّة الاتّصال، وإيجاد فهم مشترك موحّد يستهدف التغيير أو التأثير، وفي هذا السياق جاءت نظريات التّواصل بغية خلق توجّهات مبنية على المعرفة، واجتهد عدد من المفكرين في وضع نظريات تواصلية مبنية على علوم مختلفة، وجميعها تقترب وترتبط بعلم التّواصل في التحليل والقياس، نذكر منها:

أ- نظريّة بناء المعاني الاتّصاليّة:

كان التّركيز في هذه النّظريّة التّي أسّسها كلّ من "ميلفين دوفلور" Defleur، و "روي باركو" Roy BERKO سنة 1966م، على نموذج بناء المعاني ذات الوظيفة الاتّصاليّة، وهذا تجنبا لأكبر قدر من مصادر التّشويش التّي تؤدي إلى عدم وضوح المعنى أو عدم تلقيه بالصورة التّي يقصدها المرسل أثناء عمليّة الاتّصال، فاجتهد أصحاب هذه النّظريّة في البحث عن "الأسباب التّي تعيق الوصول إلى اتّفاق في المعنى بين العناصر المتشاركة في عمليّة الاتّصال منها الرسالة المرسلة، والرسالة المستقبلة، وكذلك الرسالة المعبّرة عن رجع الصدى، وهذا بتأثير كلّ العناصر المشاركة أو بعضها، فتأثير بعض مشكلات الدّلالة، أو المشكلات النّفسيّة أو تردّد في تنظيم الأفكار وعرض المعلومات، حتما سيكون لها تأثير سلبي على عمليّة الاتّصال، وبالتالي يكون هناك تشويش يعيقها ويمنع حدوث التفاعل بين أطراف هذه العمليّة الحيّويّة في جوهرها، لذلك دعا روي باركو Roy BERKO إلى ضرورة التكيّف مع هذه المعيقات، ولكن يجب

[1] – عبد الرحمن طه، التواصل والحجاج، مطبعة المعارف الجديدة، سلسلة الدروس الافتتاحية الدرس العاشر، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، المغرب، السنة الجامعية 1993-1994م، ص5.

البحث عن بدائل أخرى تُسهم في تحقيق الأهداف المرجوة من عمليّة الاتّصال وإنجاحها، مثل تحديد المصطلحات التي قد يساء فهمها، وتغييرها، أو إعطاء فرصة لرجع الصدى للتأكد من وصول الرسالة بإدراكها...الخ".[1]

ب- نظريّة الاتّصال اللّساني:

كان أوّل من أسّس لهذه النظريّة العالم اللّغوي السويسري فردينان دوسوسور Ferdinand de Saussure (1857-1913) وهو أب المدرسة البنيوية في علم اللّسانيات، حيث قام ببناء نموذج مُؤسّس على مبدأ التّمييز بين ما هو فردي وما هو اجتماعي، وما يخضع للصدفة أو ما يكون جوهريا، فاللّغة التي هي مخزون جماعي مشترك يتداول بين أفراد الجماعة اللّسانية، والكلام الذي هو إنجاز فعلي وتحقيق لهذا المخزون الجماعي في سياقات كلاميّة تحكمها شروط خاصّة، فعمليّة الاتّصال اللّغوية تقتضي الخضوع للمراقبة على المستوى الفردي بغية تحديد المجال الذي يناسب اللّغة في مجموع الكلام، واللّغة التّي تمنح الكلام وحدته، وتستلزم هذه العمليّة التّفاعليّة الاتّصاليّة وجود على الأقل شخصين، من أجل تبادل الرسائل اللّفظيّة، ولقد مثّل دوسوسور هذه العمليّة في إطار اتّصالي يحكم طرفاه شخصين متخاطبين(متكلم-متلقي)، وقال أنّ هذا التّخاطب يتمّ عبر عمليّتين اثنتين متتابعتين: عمليّة فيزيولوجية أوّلا، تتبعها عمليّة فيزيائيّة ثانيا، فانطلاق الاتّصال يكون من دماغ الشّخص الأوّل المرسل الذي مثله بالشّخص "أ" الذّي يعطي دفعا قويا لأعضاء جهاز النطق لتصل تلك الأصوات الصادرة منه إلى الجهاز السمعي المستقبل، فتعمل الموجات الصوتيّة على نشر الكلام من فم الشّخص "أ" إلى أذن الشّخص "ب" وهو المتلقي المرسل إليه، وهو ما جعل دوسوسور يولي عناية بالغة الأهميّة

[1] - ينظر مي العبد الله: نظريات الاتصال، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص96-97-98.

بمسألة الدّال الذي هو الصورة السّمعيّة الملتقطة بواسطة الأذنيين في دماغ المستمع أثناء التّخاطب، والمدلول الذي يتمثل في الصورة الذهنيّة التّي تشكلّها الأصوات في ذهن المستمع، ومن أراد التفاصيل أكثر في هذا الجانب يطّلع على مضمون كتاب دروس في الألسنيّة العامّة لفردينان دوسوسور لـ"محمد الشاوش ومحمد عجينة" (دروس في الألسنية العامة–ترجمة: صالح القرمادي –الدار العربية للكتاب طرابلس وتونس–1985م).

جـ- نظريّة الأداء اللّساني:

تعتبر هذه النّظريّة أساسيّة بالنسبة لموضوع بحثنا، لأنّ مركز ثقلها اللّغة (باعتبار وظيفتها الأساسيّة التّواصل)، فكان التأسيس لهذه النّظرية عن طريق النّموذج اللّساني الذي جاء به اللّساني والناقد الروسي رومان ياكبسون Roman Jacobson (1896–1982م)، بحيث حدّد من خلاله جملة من العناصر التّي تلعب الدّور المهمّ في تحقيق هدف التّواصل التّفاعلي، وتتمثل في المرسِل والمرسَل إليه والرسالة، والسيّاق، والسنن أو الرموز، وقناة الاتّصال، فكلّ تلك العناصر تتكامل وتنسجم فيما بينها لتشكلّ الإطار الذي يشتغل داخله التّواصل بتفاعلاته ومميزاته وأهدافه، ويفرّق ياكبسون بين ستّ وظائف تواصليّة دائمة الحضور أثناء عمليّة الاتّصال، وهي على التّوالي: "الوظيفة التّعبيريّة، والوظيفة التأثيريّة، والوظيفة الشعريّة، والوظيفة المرجعيّة، والوظيفة الميثالغويّة، والوظيفة اللّغويّة، حيث يرتبط كلّ منها بأحد عناصر التّواصل ارتباطا تُلزمه الضرورة التواصليّة، ليتم الأداء السّليم لكلّ عنصر وفق سياق معيّن، فالمرسِلُ يحتاج إلى مرسَل إليه لكي يُبلّغ رسالته التّي تحتاج إلى سياق تحيل إليه وسننا أو رموزا يضعها المُبلِّغ، ويفكّكها المُبلَّغ أو المرسل إليه، وهذا لتقوم بأداء عملها ودورها الإبلاغي عبر قناة للاتّصال تربط المرسل والمرسل إليه، فأداء تلك الوظائف

كلّها مجتمعة منسجمة يسمح بإقامة التّواصل واستمراره وتجدّده"[1]، ولذلك نجد أنّ هذه النّظرية جمعت بين الاتّصال والأداء اللّساني، فكلّ وظيفة من تلك الوظائف التّواصليّة تُشكلّ لَبِنَة أساسية في بناء إطار تواصلي، تتمّ داخله التّفاعلات ذات الروابط الإنسانيّة المتنوعة، واللّغة أسُّ ذلك كلّه فهي المُحرّك الحيويّ لكلّ تلك العمليّات الضاربة في عمق التّاريخ البشري.

2- تمثّلات مفهوم التواصل في فكر بعض المفكرين الغربيين:

إنّه لمن الضروري أن نتوقف قبل تحديد مفهوم للتّواصل في الفكر الغربي المعاصر عند تلك الرؤى لبعض المفكرين المعاصرين القائمة على عمليّة الاتّصال، فالتّواصل بالمفهوم العام والمتّفق عليه هو نقل المعلومات من مرسل إلى مرسل إليه بواسطة قناة، تمر عبرها رسالة تتضمّن رموزا للمعلومات، ولكي يتم التّواصل ويكون ناجحا لا بدّ من فكّ التّرميز، مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار السيّاق الذي تحدث فيه التفاعلات المؤثرة فيه والمساهمة في نجاح العمليّة، وهذا ما بيّنه شارل كولي Charles Cooley عندما أقام حدودا للتّواصل وعرّفه بأنّه " الميكانيزم الّذي بواسطته توجد العلاقات الإنسانيّة وتتطوّر، وأضاف أنّه يتضمّن كلّ رموز الذّهن مع وسائل تبليغها عبر المجال، وتعزيزها في الزّمان، ويتضمّن أيضا تعابير الوجه، وهيئات الجسم، والحركات، ونبرة الصوت، والكلمات والكتابات، والمطبوعات، والقطارات، والتلغراف، والتلفون، وكل ما يشمله آخر ما تمّ في الاكتشافات في المكان والزّمان"[2]، فالتّواصل بهذه

---

[1] –Roman.Jacobson : Essais de linguistique générale ;Edition de MINUIT. Paris, 1978, P19-214.

[2] –Charles Cooley :(social organisation), cité in : J. Lohisse : La communication anonyme. ED. Universitaire 1969, p :42.

نقلا عن جميل حمداوي، التّواصل اللّساني والسيميائي والتّربوي، الطبعة الأولى، 2015م، ص6 .
http://www.alokah.net/

الرؤية النّظريّة هو تلك الممارسة العمليّة للاتّصال القديم في وجوده المتجدّد في آلياته، وهو بهذا يشكّل جوهر العلاقات الإنسانيّة، ومحقّق لاستمراريتها، والقصد من ذلك كلّه نقل الرّموز القائمة في ذهن المرسل وتبليغها في الزّمان والمكان والمقام المناسب، بوسائل لغويّة أو غير لغويّة، كما أنّه يحقّق بذلك تفاعلات طبيعيّة بين طرفي الخطاب تقوم على تمتينها، استنادا إلى التأثير والتأثر الذي يُفعَّل بالمستوى اللّغوي اللّفظي أو غير اللّفظي، وعرّفه كلّ من فرانسواز رينال Françoise Raynal، وآلان ريونييه Alain Rieunier، بأنّه أي التّواصل: " تبادل المعلومات والرسائل اللّغوية وغير اللّغوية، سواء أكان هذا التبادل قصديا أم غير قصدي، بين الأفراد والجماعات"[1]، فالتّواصل يتجاوز في مفهومه كلّ ما هو ذهنيّ وتفكيري إلى ما هو تجسيد في الواقع الماديّ المحسوس، وتتمثل آثاره في كلّ فعل إنجازي يستجيب لرموز ذهنيّة منشؤها التّفكير العقلي وهدفها الوصول إلى ذهن المتلقي والتأثير فيه، وهو بهذا يحقّق ثلاث وظائف مهمّة في العلاقات الإنسانيّة وهي التبادل؛ أي تبادل المعلومات والرسائل اللّغوية وغير اللّغويّة، والتّبليغ، والتّأثير، فتتشكّل بذلك حركة نشاط حيويّة تُستعمل فيها كلّ أدوات وآليات التّواصل، هذا الإجراء هو الّذي يجعل من التّواصل يتجدّد ويستمر، ولكن حسب المقام الّذي وُضع لأجله، فنراه يتجدّد بالبُعد الاجتماعي، أو بطرفيه أي بين الشّخص المتكلّم أو المبلِّغ ومُخاطبيه المُبلَّغين، أو بموضوعه المتمثل في الإعلام والإخبار، كذلك بالآليّة التّي تتمثل في التفاعلات اللّفظيّة وغير اللّفظيّة، ليأتي الهدف منه أو المقصد البارز ممثلا في البعد المعرفي أو الحركي أو غيره من الأبعاد الأخرى سواء كانت وجدانيّة أو سلوكيّة، وهكذا نستطيع القول بأنّ التّواصل هو الإطار الذّي تشتغل داخله التفاعلات الإنسانيّة، وتتمّ كلّ عمليّات التبادل ونقل المعلومات بين الأطراف التشاركيّة، ومن هذا

---

[1] −Françoise Raynal and Alain Rieunier : Pédagogie : Dictionnaire des concepts clés, 1977, ESF éditeur Paris, P :76.

المنطلق فإنّ عدد من المفكرين المعاصرين والمهتمين بمجال التّواصل اجتهدوا في وضع نظريات تواصليّة مبنيّة على علوم مختلفة كعلم الاجتماع مثلا وعلم النّفس والفكر الفلسفي، وفي اعتقادهم ليُصحّحوا العديد من المفاهيم والتّوجهات الخارجة عن مسار المفهوم الحقيقي للتّواصل، فعند الحديث عن المنظور الفلسفي الغربي لمفهوم التّواصل نجد كثير من الرؤى تربط حاضر المفهوم الفلسفي له (التواصل) بالامتداد الضارب في عمق الحضارات القديمة وسمّاه البعض بالفكر الفلسفي التّقليدي، ويتجلّى ذلك من خلال أنظار بعض الفلاسفة المفكرين نذكر منهم هيدغر وباشلار، وهيغل وهابرماس، وغيرهم، "فالمفكّر هيدغر صاحب الفكر الأنطولوجي أو علم الوجود–علم يهتم بالأشياء غير المادية، وهو أحد الفروع الأكثر أصالة وأهمية في الميتافيزيقيا– مثلا، لم يبحث عن مفهوم التّواصل بطريقة مباشرة؛ ذلك لأنّه تبنى منهجيّة التأويل التّي تلجأ إلى خلق طريقة جديدة أساسها الحقيقة بل وأكثر مرونة وإنسانيّة وانفتاحًا على المعارف الأخرى، فالأنطولوجيا التّواصليّة لديه تمارس الفهم، ومن ثم التأويل بالتزامن مع بحثها في حقائق الأشياء"[1]، ويرى الفيلسوف الفرنسي "غاستون شيلار" أنّ "الجدل بحدّ ذاته تبيان لوجود تواصل مبني على فهم فكرة الآخر، وبالتّالي الرّد عليها بالحجج والبراهين التّي تعكس التّوجهات والإيديولوجيات"[2]، وأمّا "يورغين" "هابرماس" Jurgen Habermas فهو من أهم الفلاسفة الألمان الّذين اهتموا بالجانب التّواصلي والتّفاعل الاجتماعي الّذي يعتبره بُعدا أساسيا من أبعاد الممارسة الإنسانية، و"العقل الاتّصالي عنده هو فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذّات، والعقل الشمولي المنغلق الذي يدّعي أنّه يتضمّن كلّ

---

[1] – طلال راشد سالم جمعان الحارثي، المفهوم التّواصلي في الفكر الفلسفي الغربي والعربي المعاصر، المجلة العربية للنشر العلمي، العدد الرابع عشر، 2 ديسمبر 2019، أبو ظبي–دولة الإمارات العربية المتحدة، ص524. www.ajsp.net

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

شيء، والعقل الأداتي الوضعي الذي يفتت الواقع ويجزئه، ويحوّل كلّ شيء إلى موضوع جزئي حتّى العقل نفسه"[1]، لذلك وضع هابرماس التّواصل في إطار اجتماعي، وتناوله من منظور علم الاجتماع، وفي نظرة السيميائيين للتّواصل اتّفق كلّ من مونان Mounin، و"بريتو" Prieto، وأوستين Austin، وفتجنشتاين Wittgenstein، وأندري مارتينيه Martinet، وبويسنس Buyssens وغيرهم، على أنّ الدّليل هو أداة تواصليّة، أي مقصديّة إبلاغية، ويعني هذا " أنّ العلامة تتكوّن من ثلاثة عناصر: الدّال والمدلول، والوظيفة أو القصد، فالدّوال والعلامات السيميائية عند هؤلاء تُستعمل للإبلاغ والاتّصال والتّواصل"[2]، ويعتقد بويسنس أنّ التّواصل هو الهدف المقصود من السميولوجيا، وهذا ما جعل بريتو يعلّق على رأيه بالقول "أنّ التّواصل لديه هو موضوع السيميولوجيا"[3]، فالتّواصل السيميائي محدّد بإبلاغ لساني، وإبلاغ غير لساني، أمّا اللّسانيّون أمثال فرديناند دوسوسور (F.De SAUSSURE)، فكانت نظرته للتّواصل مبنيّة على أساس وظيفة اللّغة التّواصليّة؛ وهذا ما تجلّى في كتابه (محاضرات في اللّسانيات العامّة) سنة 1916م، في توضيح منه "أنّ اللّغة نسق من العلامات والإشارات والدّوال، هدفها التّواصل والتّبليغ، وخاصّة أثناء اتّحاد الدّال مع المدلول بنيويا، أو أثناء تقاطع الصورة السّمعيّة مع المفهوم الذّهني"[4]، وأمّا أندري مارتيني (André Martinet) ذهب مذهب دوسوسور في أنّ اللّغة وظيفتها التّواصل على أساس أنّها تلفظ مزدوج، ولكن أزوالد ديكرو(Ducrot) كان له رأي آخر؛ فرأى خلاف ذلك بأنّ اللّغة ليست دائما لغة تواصل واضح

---

[1] – توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، دار الكتب الوطنية، ليبيا، الطبعة الثانية، سنة 2004، ص160).

[2] – جميل حمداوي، التّواصل اللّساني والسيميائي والتّربوي، ص15.

[3] – عواد علي، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990، ص85.

[4] – جميل حمداوي، المرجع نفسه، ص 9.

وشفاف، بل هي لغة إضمار وغموض وإخفاء، وحسبه فإنّ الفرد قد يوظّف اللّغة في سياق اجتماعي معيّن للتّمويه والتخفي وإضمار النوايا والمقاصد، وقد يكون ذلك التّخفي اللّغوي ناتج عن أسباب نفسيّة، أو سياسية، أو عسكرية، أو دينية، وهكذا نستطيع القول أنّ التّواصل النّاجح يرتكز في جوهره على معاني وأسس حقيقيّة تجعله يتجدّد ويستمر، فاللّغة إذا كانت تحمل معاني حقيقية فإنّها تُحقّق أعظم مقاصد التّواصل.

3-الأسس المعرفيّة لمفهوم التّواصل في التراث العربي:

لم تُمارِس النّفس البشريّة عمليّة التّواصل عبر التّاريخ وهي مجرد جسد بمعزل عن الرّوح، ولا بوصفها عقلا بدون تفكير، وإنّما بوصفها كلاًّ مكتملا لا يمكن فصم جزء من أجزائها، فلا الرّوح تستطيع أن تحلّ محل الجسد، ولا العقل يستطيع أن يتخلى عن التّفكير، ولا شكّ في أنّ التّواصل هو في حدّ ذاته قيمة وهدف في ذاته، فهو ينقل المُبلِّغ والمُبلَّغ من مستوى إلى مستوى، من الكلام إلى السّماع والعكس كذلك في عمليّة تفاعليّة، وبعيدا عن الفلسفة الغربيّة التي لعبت دورا كبيرا في التأسيس لكثير من العلوم المعرفيّة والفكريّة التّي تتماشى مع النّشاط العقلي للإنسان، فإننّا نستطيع القول أنّ مفهوم التّواصل يتبيّن مقصده العام في هذه الآيّة الكريمة، من قول الله عز وجلّ: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ (الحجرات. الآية 13)، يقول ابن كثير في تفسيره لهذه الآية؛ "أي ليحصل التّعارف بينهم، كلّ يرجع إلى قبيلته، يقال فلان بن فلان من كذا وكذا، والشعوب أعم من القبائل"[1]، فالتّعارف يكون بالاتّصال والتّواصل وتبادل المعلومات، وفي نفس الآية يتجلى ذلك التّواصل مع الله، فيقول سبحانه وتعالى: ﴿إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات-الآية 13)، أي إنّما تتفاضلون عند الله

[1] – أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي(774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السّلامة، الجزء السابع، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانيّة 1999، ص385.

بالتّقوى لا بالأحساب، فالتّواصل مع الله يكون بالقلب التّقي النّقي الذي يسمو بالرّوح ويجعلها ترتقي تحببا إليه سبحانه وتعالى فيرقّ قلب الإنسان وتذوب خشونته، ومن ثمّة يقبل على العمل الصالح، ويخلص النيّة، وهذا هو أسمى تواصل الذي يحمل في جنباته الحقيقة الخالصة.

1.3-التّواصل في الفكر اللّغوي العربيّ:

ارتبط مفهوم التّواصل بعديد الاختصاصات المعرفيّة التي مثّلها علماء العربيّة قديما، أمثال: أبو الأسود الدؤلي(ت 68هـ)، والخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ)، وأبو عثمان المازني (ت 249هـ) في كتابه "التّصريف"، وابن جني (ت392هـ) في كتبه "الخصائص، المنصف، وسر صناعة الإعراب"، وابن فارس (ت395هـ) في معجم "مقاييس اللّغة"، كذلك أبو هلال العسكري (ت400هـ) في كتابه "الفروق في اللّغة"، والثّعالبي (ت430هـ) في كتابه "فقه اللّغة وسرّ العربيّة"[1]، وغيرهم كثير من جهابذة علوم العربيّة، والنّاظر في الموروث اللّسانيّ العربيّ بتمعّن وتفحّص دقيق يتجلّى له ذلك التّنوع المعرفيّ الضارب في عمق الثّقافة اللّغويّة العربيّة، والمتشكّل في الموروث اللّغوي المتمركز على الموروث النّحويّ، وفقه اللّغة، والموروث المعجميّ، يليه الموروث البلاغيّ، بالإضافة إلى الموروث الدينيّ؛ أي ما خلّفه كلّ من المفسّرين والأصوليين وغيرهم، كذلك الموروث الاجتماعي كمقدّمة ابن خلدون مثلا، والتي أصبحت فيما بعد مرتكزا ومرجعا هاما للدّراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة وشهد غير العرب والمسلمين بأهميتها في بحوثهم ودراساتهم المعاصرة، إلاّ أنّ الحديث عن مسألة التّواصل وعلاقته بالبحث اللّغويّ عند العرب يحتاج إلى استنطاق الكتب القديمة الموثوق في مصادرها، والنأي عن كلّ الشّبهات التي تطعن في

---

[1] – حنيفي بن ناصر، مختار لزعر، اللسانيات منطلقاتها النظريّة وتعميقاتها المنهجيّة، ديوان المطبوعات الجامعية، جامعة مستغانم، ط2، 2011، ص28.

مسار الحركة اللّغويّة العربيّة، وأغلب " الظنّ أنّ العرب لم يأتي في أثرهم أي نوع من الدّراسات اللّغويّة قبل الإسلام، وعليه اعتبر بعض الباحثين أنّهم متأخرون زمنيا عن كثير من الأمم"[1]، التّي كان لها السبق العلميّ لهذا الحقل المعرفيّ، ونظراً لأهمية موضوع الموروث اللّغوي العربيّ في إبراز ما خلّفه علماء العربيّة القدامى من الدُّرر النّفيسة في حقل الكتابة اللّسانيّة العربيّة، فقد تجلّت جهود الباحثين اللّغويين منذ القديم وحتى المحدثين مؤَسّسة على" عدّة مرجعيات وخلفيات، تنتسب كلّ منها إلى ثقافة أصحابها، وكذا المقاصد التي يسعى كلّ منهم إلى تحقيقها وإثباتها في حقل الدراسات اللّغوية العربيّة"[2]، لذلك فإنّ التّفاعل والتّعاطي مع موضوع التّواصل وعلاقته بالموروث اللّساني العربيّ يدفعنا إلى تعميق النّظر في اكتشاف وتثمين جوانب مختلفة من الجهود الجبارة التي بذلها أولئك العلماء الأجلاء في تهيئة القواعد الملائمة لبناء صرح البحث اللّغوي عند العرب.

إنّ إدراك مفهوم واضح ودقيق للتّواصل في التّراث اللّغوي العربي، يتطلّب منّا العودة إلى ما أورده علماء النّحو والبلاغة في كتبهم فيما يخصّ الإشارة إلى هذه المسألة، لذلك وجب التّعاطي مع منجزات علماء العربيّة القدامى في المجال اللّسانيّ وفق سياقه الذي ارتبط به، قصد استجلاء مرتكزات التّواصل الفعّال، فالتّأصيل للعلوم اللّغويّة العربيّة يعتمد أساسا على تاريخ الفكر اللّغويّ العربيّ، ويدفعنا إلى معرفة محرّك هذا الفكر في المجتمع، متمثلا في اللّغة الحاملة "

---

1 – أحمد مختار عمر، البحث اللّغويّ عند العرب مع دراسة لقضيّة التّأثير والتّأثر، عالم الكتب، ط6، القاهرة، 1988، ص79.

2 – عبد الحليم معزوز، تأصيل اللّسانيات العربيّة عند تمام حسان وعبد الرحمان الحاج صالح–دراسة ابستيمولوجية في المرجعية والمنهج، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص علوم اللسان العربي، جامعة باتنة 1، الجزائر، 2016–2017م، ص13.

لقوانين المجتمع وقوانين الفكر الإنساني المفسّرة للوقائع اللّغويّة"[1]، وقد رصد المفكر العربيّ المسلم ابن خلدون(من علماء القرن الثامن الهجريّ) في مقدّمته – التي أصبحت مرجعا مهمّا لكثير من الباحثين من بعده– الحركة اللّغويّة لمسيرة الفكر اللّغوي العربيّ حتى عصره، حيث بيّن " أنّ تعلّم العربيّة من مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، وتوصّل إلى استخلاص أركان علوم اللّسان العربيّ، أين عدّدها بأربعة: أوّلها اللّغة، ثّم النّحو، ليأتي البيان، ويختم بالأدب"[2]، وأضاف في السّياق ذاته " أنّ معرفة هذه الأركان ضروريّة لفهم مقاصد الشّريعة، ومعلّلا بأنّ مأخذ الأحكام الشّرعيّة من كتاب الله عزّ وجلّ والسنّة النّبويّة الشّريفة بلغة العرب، وهي طبعا اللّغة العربيّة"[3]، فبالرغم من معالجته قضايا لغوية في فترة لم تكن الدّراسات اللّغوية المتعلّقة باللّغة قد كملت، إلاّ أنّه بثقافته المتميّزة وعبقرية تفكيره استطاع أن يكون مبدعا في بناء وتصميم إطار علمي يعالج قضايا لغوية لم يتناولها الباحثون قبله، ويشيّد لبنة من لبنات تطور الفكر اللّغوي، وهذا ما جعلنا نستشهد بأقواله ونمحّص في القضايا اللّغويّة التي عالجها في مقدّمته، فلربّما تحصل الإفادة منها ونتجنب مزالق الفهم، حقيقةً أنّ هذا العالم المبدع اشتهر بنبوغه المتفرّد في علم الاجتماع، ولكنّه استطاع كذلك أن يعالج قضايا لغوية متعلّقة بعلم اللّغة انطلاقا من " تفهم صحيح لحقيقة الوجود الاجتماعي"[4]، ومع ذلك فقد تكلّم هذا العالم عن قضايا لها علاقة مباشرة بمفهوم التّواصل حيث

---

[1] –Charles Bally, Le langage et la vie, Genève, Droz , 2 ème edition,1965/1925 p14.
نقلا عن مصطفى غلفان، في اللّسانيات العامّة، تاريخها، طبيعتها، موضوعها، مفاهيمها، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 2010، ص13.

[2] – عبد الرحمان بن محمد بن خلدون الحضرميّ، مقدّمة ابن خلدون، دار القلم، الطبعة الرابعة، الفصل السادس والثلاثون، بيروت لبنان، 1981م، ص545.

[3] – المرجع نفسه، نفس الصفحة.

[4] – محمد بلاسي، الفكر اللّغوي عند ابن خلدون من خلال مقدّمته(مقال)، مجلة الرافد، العدد111، دائرة الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة –الإمارات العربيّة المتحدة، نوفمبر 2006م، ص52.

ربطه باللّغة والكتابة العربيّة مثلا، والتّي عرّفها بأنّها "رسوم وأشكال حرفية تدلّ على الكلمات المسموعة الدّالة على ما في النّفس، ويضيف كذلك في السّياق ذاته، بأنّها ثاني رتبة من الدّلالة اللّغويّة، معتبرا إيّاها "من خواص الإنسان التي يميز بها عن الحيوان"[1]، أمّا الخط عرّفه بأنّه "بيان عن القول والكلام، كما أنّ القول والكلام بيان عمّا في النّفس والضمير من المعاني، فلا بدّ لكلّ منهما أن يكون واضح الدّلالة"[2]، أمّا عن مكانة النّحو في العلوم اللّغوية العربيّة، ذكر في مقدّمته أفضلية علوم اللّسان العربيّ على بعض مقدّما النّحو أوّلا في المرتبة، وموضّحا في نفس السياق أنّ " به تتبيّن أصول المقاصد بالدِّلالة فيُعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجُهِل أصل الإفادة..."، وراح يؤكد على هذا التفاوت في المراتب بناءً على الإفادة بمقصود الكلام، ذلك أنّ "علم النّحو أهم من اللّغة، إذ في جهله الإخلال بالتّفاهم جملة وليست كذلك اللّغة، والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التّوفيق"[3]، فمن وجهة نظره فإنّ النّحو هو الضابط لحفظ ملكة اللّسان العربيّ من الفساد الذي يصيبها عند الاختلاط بالعجم والتّواصل معهم، حيث جرت عديد المخالفات التي للمستعربين من العجم، وهذا بعدما " فارق المسلمون الحجاز لطلب المُلك الذي في أيدي الأمم والدّول، وخالطوا العجم تغيّرت تلك الملكة، فخشي أهل العلوم من الوقوع في مزالق التّحريف وانغلاق القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف على المفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردةً شبه الكلّيات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباهَ بالأشباهِ، مثل أنّ الفاعل مرفوع

---

[1] –عبد الرحمان بن محمد بن خلدون الحضرميّ، مقدّمة ابن خلدون، الطبعة الرابعة، دار القلم، الفصل الثلاثون، بيروت لبنان، 1981م، ص417.

[2] –محمد بلاسي، الفكر اللّغوي عند ابن خلدون من خلال مقدّمته ، مجلة الرافد، العدد111، ص53.

[3] – عبد الرحمان بن محمد بن خلدون الحضرميّ، مقدّمة ابن خلدون، ص545.

والمفعول منصوب والمبتدأ مرفوع، ثم رأوا تغيّر الدّلالة بتغيّر حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعرابا وتسميّة الموجب لذلك التغيّر عاملا ".[1]

من خلال ما ورد في مقدّمة هذا العالم الفذّ من قضايا تخصّ الجانب اللّغوي، فإنّه جمع بين ما تركه علماء الأمّة من آثار ذات إفادة بيّنت درب الباحثين، ومنهجه الدّقيق في معالجته لعدد من القضايا اللّغويّة، وهذا يعكس نبوغه الفكري ووقوفه على معالم تلك القضايا التي كان له قصب السبق في معالجتها، باعتماده على تسلسل وقائع تطور الفكر اللّغوي، فإثارة هذه القضايا تحتاج إلى تفاعل معها من طرف المتلقي، فيحدث تغيير في تصوّره أو اعتقاده سواء كان بالإيجاب أو السلب.

2.3- اللّسان: آلة التّبليغ وأصل التّواصل

إنّ أفضليّة اللّسان الذي خصّ الله تعالى به الإنسان عن سائر المخلوقات تتجلّى في ذلك الوجود الفطريّ المعرفيّ الّذي يؤهّل الإنسان للتّواصل وأداء وظيفته التّبليغية التّي كُلّف بها، والقرآن الكريم كان دقيقا في ألفاظه الواردة في سياقاتها المختلفة، ورأينا أنّ المفسّرين للفظة "اللّسان" الواردة في آي الذكر الحكيم أخذت معاني تصبّ في عمق علاقة الإنسان بتطبيق ما أُمر به (التّكليف) بشيء ذي أهمية بالغة وقوّة راشدة تجعله فعلا يستطيع تحقيق عملية انسجامية بينه وبين الواقع الذي يعيش فيه، إنّه اللّسان الذي عن طريقه يستطيع الإنسان تبليغ كثير من الأشياء التي هي لبّ وجوده المعرفي والخُلقي، فهو يمثل دورا فعّالا في التّعبير والمقدرة على أداء مراد المتكلّم بعبارة سليمة وواضحة، وهنا نعود إلى تفسير الطاهر بن عاشور -رحمه الله تعالى- للفظة "اللّسان" عندما

---

[1] - عبد الرحمان بن محمد بن خلدون الحضرميّ، مقدّمة ابن خلدون، ص 546.

قال أنّ "اللّسان هو آلة التبليغ"[1]، وأيّ خلل يصيب هذا العضو إلاّ وله تأثير على عمليّة التّواصل، وهنا تبرز قوّة اللّسان التي هي النّطق به، وممّا يوضّح الأمر أكثر أنّ الأصل في وجود اللّفظ هو معنى الشّيء، فاللّفظ يدلّ على معنى والدّليل أنّ الأمور العدميّة لا ألفاظ لها في اللّغات، لذلك فوضع الألفاظ للمعاني، والأسماء للمسميّات إنّما يتأتى بعد وجود المعاني وبعد وجود المسميّات، ولا بدّ من معرفة السّامع والمتكلّم بمدلولات الألفاظ، فإذا أخذت لفظة "لسان" معنى اللّغة والكلام، فهنا يصبح الأصل هو اللّغة والكلام، واللّسان هو اللّفظ الدّال عليهما، ولكنّ الله عز وجلّ ذكر في القرآن الكريم لفظة "لسان" دون لغة، وهذا لأنّ الأصل في اللّغة أو الكلام هو اللّسان كعضو مسؤول عن النّطق وإخراج الحروف والأصوات دون تحريف للمعنى المقصود، وبهذا فهو العنصر المهم في عمليّة التّواصل، والعضو الفعّال في الجهاز الصّوتي الذي يستعمله المتكلّم من أجل تبليغ أغراضه، وسلامة هذا العضو تعني سلامة آلة التّبليغ التّي تجمع ألفاظ اللّغة وتطرحها خارجا ليجمعها وعاء صوتي يحمل دوالا ذات معانٍ مختلفة يتلقّاها السّامع في إطار عمليّة تواصليّة تفاعليّة بين المتكلّمين، وبناءً على ما سبق ذكره فاللّسان يشكّل اللّبنة الأساس في البِنية اللّغوية، حتى تستطيع اللّغة أن تقوم بوظيفتها الوجودية المعرفية في المجتمع وتتحقّق بها أغراض المتكلّمين، والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

3.3-أثر البلاغة العربيّة والنّحو في إرساء معالم التّواصل:

تقوم البلاغة على مبدأ الاتّصال، فتسعى إلى نقل الرسالة باستعمال اللّغة من المتكلّم إلى السّامع بطريقة واضحة وسليمة، تضمن وصولها إلى ذهن المتلقي المُخَاطَب، ليتحقّق الأثر من وراء القصد، وهذا لا يكون إلاّ باستخدام المخاطِب

[1] -الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتنوير، الجزء السّادس عشر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ص211.

قواعد النّحو التّي تضمن حسن التأليف ونجاعة التّراكيب، وكذلك مراعاته أثناء تأديته لفعل الكلام حال المخاطَب بما يضمن فاعليّة الخطاب ونجاعة الأثر الذي يُحدثه في المتلقي، فمعنى البلاغة مرتبط بمراعاة عناصر التّخاطب المرتكزة على المُتلفِظ أو المتكلّم بالخطاب البليغ، وهذا لا بدّ أن تكون فيه شروط معيّنة حتى يُحقّق الغاية وهي التأثير في مخاطَبِه (المتلقي) وبلوغ المراد الذي يريد إيصاله إليه، يقول أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكّاكي (ت626هـ) في تعريفه للبلاغة أنّها " بلوغ المتكلّم في تأدية المعاني حدّا له اختصاص بتوفية خواص التّراكيب حقّها، وإيراد أنواع التّشبيه والمجاز والكناية على وجهها، ولها طرفان: أعلى وأسفل...وبينهما مراتب تكاد تفوت الحصر، ثم أتبعها في نفس الكتاب بتعريفٍ للفصاحة فقال:" أمّا الفصاحة فهي قسمان: الأوّل راجع إلى المعنى وهو خلوص الكلام عن التّعقيد، أمّا الثاني فهو راجع إلى اللّفظ، وهو أن تكون الكلمة عربيّة أصليّة، وعلامة ذلك أن تكون على ألسنة العرب الفصحاء من العرب، الموثوق بعربيتهم...وأن تكون أجرى على قوانين اللّغة، وأن تكون سليمة عن التنافر"[1]، فالسكّاكي كانت نظرته للبلاغة مُؤَسّسَة على مرتكزات أهمّها أن يبلغ المتكلّم في استعماله الكلام الحدّ الذي يمكّنه من توفيّة خواص التّراكيب حقّها، وهو بهذا يحتاج إلى الفصاحة التّي هي تمام آلة البيان، لذلك وَجب عليه أن يكون كلامه أجرى على قوانين العرب، وملتزما بما ثبت في متن العرب من قواعد النّحو والصّرف، والدّلالة والمعجم ويختار الفصيح من مفردات اللّغة وجُملها السليمة من التّنافر، ومحترزا عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، بعيدا عن التّعقيد المعنوي، وفي هذا يقول القزويني في تعريفه

[1] –أبو يعقوب يوسف السكّاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، لبنان، 1987م، ص415-416.

لبلاغة الكلام بكونها:" مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته" [1]، فالمخاطِب يجب عليه مراعاة حال المخاطَب أثناء نقله للرسالة الحاملة لمقاصده، وهذا باعتبار حسن التأليف والتّركيب للألفاظ، وكذلك الظرف المحيط والحالة النّفسية، فالبلاغة من هذا المنطلق تقوم بمهمة الإبلاغ، ولكنّ دورها الأساسي هو البحث عن طرائق معالجة كيفية التأثير في العنصر المستقبل للخطاب، وكذلك عن الكيفية التّي يتم بها إقناعه وبيان المقاصد التي تعتبر لبّ هذه العمليّة التّواصليّة التفاعليّة، وهذا يُعدّ أُس البحث التّداولي المعاصر الذي" يعالج درجات التّفاعل الاتّصالي بين المخاطِب والمخاطَب وشدّة التّأثير وقوته، التّي تتم بالأفعال الكلاميّة المستخدمة في الخطاب، والأدوات المختلفة (أدوات التّوكيد، النّفي، التّعريف، التنغيم...الخ)، وكذا تحديد سمات الخطاب الناجع (الكلام البليغ)".[2]

ويرى عبد الملك مرتاض أنّ " مصطلح " البلاغة " كما هو بادٍ من قولهم: بلغَ الشيء منتهاه، وأدركَ أقصاه، فكأنّ البليغ لدى اصطناعه الكلامَ تعبيرا عمّا في صدره يبلُغ غايته من متلقيه بأيسر طريق، ولكن بأجمل لفظ، وأحسن تعبير، ويضيف في نفس السياق، أنّ المعنى قائم على ركيزتين اثنتين: أوّلهما طرف يتمحّض للباثّ وكيف عليه أن يقدِر على البلوغ من المتلقي المبلّغ الّذي يريد، وثانيهما طرف ينصرف إلى المتلقي وكيف يستقبل الرسالة الكلاميّة المبثوثة فتؤثّر فيه بجمال صياغتها، وأناقة ألفاظها، ودقّة معناها، وجعل من معنى البّلاغة الذي ورد في المعاجم العربيّة القديمة مساويا لمعنى الفصاحة؛ أي القدرة على زخْرفة القول، وتحسين الكلام، وتِبْيان مخارج حروفه، والذهاب في

[1] – الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمّد)، الإيضاح في علوم البلاغة–المعاني والبيان والبديع، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت–لبنان، 1424هـ–2003م، ص11.

[2] – باديس لهويمل، التّداوليّة والبلاغة العربيّة، مجلة المخْبر، أبحاث في اللّغة والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر–بسكرة، العدد السابع، 2011م، ص ص 165–166.

استعمالاته كلّ مذهب، باختيار آنق الألفاظ، واجتباء أنبل المعان، وأكثرها إيجازا، وأجملها تحبيرا، والبُعد عن العيّ الذّي كان الجاحظ لا يزال يستعيذ بالله منه، من أجل التأثير في المتلقّي، كتابة أو خطابة"[1]، فالبلاغة في الاستعمال العربيّ كما ذكر عبد الملك مرتاض "من حُسن التّبليغ وجمالِه وتأثيره في النّفس من أقرب طريق، وأقّل كلام"[2]، حتّى أنّها تشكّل علاقات متسلسلة وهي تنتقل بمعاني الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز، وبتحليتها بالاستعارات والكنايات والتّشبيهات، وبالعدول به عن الخبر إلى الإنشاء، وبالخروج باللّغة عن المألوف المتداول، وبالتماس كلّ المحسّنات البلاغيّة التّي أوردها علماء البلاغة، ثم إنّ معظم التّعاريف التي سُجّلت في مُؤَلّفات علمائنا الأفاضل حول البلاغة تضمّنت نصوصها جوانب تُعنى بها في هذا العصر اللّسانيات التّداوليّة، فهناك علاقة يفرضها الضابط العلمي، وهذا ما سنتطرق إليه في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى لنبيّن من خلالها طبيعة تلك العلاقة وأهم مرتكزاتها وحدودها، ونتكلم عن الاختلاف في المنشأ والمنهج.

4-مرتكزات التّواصل في الحديث النّبويّ:

تقوم عمليّة التّواصل في الحديث النّبويّ الشّريف على مرتكزات أساسيّة لا نستطيع إغفال مرتكز منها أو آخر، فلكلّ حضوره الفاعل، فالمُبلِّغُ هو الرسول ﷺ الّذي تحدّث القرآن ودلّ على سموّ بلاغته وعُلوّ بيانه وأسلوبه في مواضع عديدة سُميّ فيها الحديث النّبويّ "حكمة"، فقال تبارك وتعالى: ﴿ فأعرض عنهم وعظهم وقل لّهم في أنفسهم قولا بليغا﴾ (النساء. الآية 63)، فهذه الآية " شهادة من الله عزّ وجلّ لرسوله ﷺ بغاية القدرة على الكلام البليغ، والبيان الناجع الأثر

[1] -عبد الملك مرتاض، نظريّة البلاغة متابعة لجماليات الأسْلَبَة العربيّة إرسالا واستقبالا، دار القدس العربي، ط2، الجزائر، 2010م، ص17.

[2] -المرجع نفسه، ص18.

في أعماق النّفوس، فقد أمره الله تعالى أن يعظ هؤلاء المنافقين ليرتعدوا عن نفاقهم، وأن يقول لهم (في أنفسهم قولا بليغا) والكلام يختلف تأثيره باختلاف أفهام المخاطَبين، وهذه الفئة من النّاس المريضة القلوب تحتاج إلى قوّة أسلوب وبلاغة بيان فوق غيرهم من الناس"[1]، فالأسلوب يعتبر دعامة ضروريّة لتحقيق الغاية التّواصليّة، وفي هذا يصف العقّاد أسلوب البلاغة النّبويّة قائلا: " فليس أقرب من هذا الأسلوب في إبلاغ الغرض منه، لا كلفة ولا غموض ولا إغراب، والغريب بل ندرته في كلام النبيّ ﷺ أجدر الأمور بالملاحظة في إقامة المثل والنّماذج لأساليب البلاغة العربية، فمحمد القرشي النّاشئ في بني سعد، العالم بلهجات القبائل حتى ما تفوته لهجة قبلية نائية الأطراف، ولم يكن في كلامه كلّه غريب يجهله السّامع أو يحتاج تبيانه إلى مراجعة، وسرّ ذلك أنّه يريد أن يبلغ أو يريد أن يصل إلى سامعه، ولا يريد أن يقيم بينه وبين السّامع حاجزا من اللّفظ الغريب أو المعنى الغريب"[2]، ولا يمكن تغييب المُبلَّغ في عمليّة التّواصل ونقصد به في أحاديث النّبي ﷺ المُتلقّين من عامّة النّاس، إذ في كلّ حديث تحضر هذه العناصر(المبلِّغ والمُبلَّغ والرسالة) متعالقة متواشجة، فالمُبلِّغ يستحضرُ الخطاب الذي بدوره يستوجب حضور المُبلَّغ أو المُبلَّغينَ، إذ لا يمكن تصوّر قيام عمليّة التّواصل بدون هذه العناصر، حتّى أنّ فهم ذلك الكلام يحتاج إلى سياق تواصلي و أطراف مشاركة، فمن الطبيعي أن يكون لكلّ حديث نبويّ جمهوره من المتلقين، فهو يحمل مضمونا يخصّ مُبلِّغا له حضوره، وهذا يُعزِّز فاعليّة الخطاب في كلّ الأزمنة والأمكنة، ومن أهم مرتكزات التّواصل في الأحاديث النّبويّة الشّريفة مادّته اللّغويّة التّي هي مدار كلّ فعل تواصلي، والتّي تحمل في

---

[1] – نور الدين عتر، في ظلال الحديث النّبويّ–أول دراسة فكرية اجتماعية وأدبية جمالية معاصرة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2008م، ص8.

[2] – العقاد، عبقريّة محمد، دار نهضة مصر، القاهرة (د.ت)، ص100.

جوهرها بلاغة وفصاحة هي لُبّ التّفاعل مع خطابه صلى الله عليه وسلم، ومرتكزا هاما للتّواصل المُثمر.

أ- **فصاحته صلى الله عليه وسلم:** تعتبر فصاحته ﷺ من المميّزات الّذي تميّز بها عن غيره من العرب في عهده، فأجبر كلّ الباحثين عن خصائص هذه الشّخصيّة الخلاّقة المبدعة إلى أقصى درجات الإبداع على الاعتراف بأنّه أفصح العرب، وإن كانت العرب بلغت شأوا في فنّ القول آنذاك، إلاّ أنّهم لم يسلموا من "عيوب الاستكراه والزّلل والاضطراب، ومن حذف في موضع إطناب، وإطنابٍ في موضع، ومن كلمة غيرها أليق، ومعنى غيره أردُّ، ثم هم في باب المعاني ليس لهم إلاّ حكمة التّجربة، وإلاّ فضل ما يأخذ بعضهم عن بعض...والمعاني هي التي تعمر الكلام وتستتبع ألفاظه "[1]، إلاّ أنّ رسول الله ﷺ كان " لا يتكلّف القول، ولا يقصد إلى تزيينه، ولا يبغي إليه وسيلة من وسائل الصنعة، ولا يجاوز به مقدار الإبلاغ في المعنى الذي يريده، ثم لا يعرض له في ذلك سقط ولا استكراه، ولا تستزلّهُ الفُجاءة وما يبْده من أغراض الكلام"[2]، أي يقتضيه للقول على البداهة، وما "يفجأه من أغراض الكلام البعيدة التّي تحتاج إلى التّقدير والروية وبعد النظر، فأداء الرسول ﷺ اللّغوي كان أداءً متميّزا، يحافظ فيه على مخارج الحروف خالية من التنافر، والألفاظ غير مستثقلة على السّامع أو غريبة عنه، ويوصل المعنى المراد إيصاله إلى السّامع بصورة جيّدة لا يحتاج المتلقي إلى معان ثانويّة لفهم المقصود من كلامه عليه الصلاة والسلام، فهو يُخاطِب السّامع بأقل الكلمات وأوضحها وأشملها معان،، فمن كلامه ﷺ الذي يدّل على قلّة حروفه وكثرة معانيه على سبيل المثال لا الحصر قوله ﷺ" النّاس كلّهم سواءٌ

---

[1] -مصطفى صادق الرّافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة، دار المتاب العربي، بيروت، لبنان، ط9، 1973م، ص ص 281-282.

[2] - نفس المرجع، ص282.

كأسنان المُشْط" و" المرءُ كثيرٌ بأخيه"، و" اليدُ العليا خيرٌ من اليد السُّفلى، وابدأ بمن تعول"، وقال الشّاعرُ كثير عزة كما جاء في تهذيب الألفاظ:

سـواءٌ كأسنـان الحمار فلا ترى لِذي شَيبةٍ منهم على ناشئٍ فضلا

وقال آخر:

شـبابهمُ وشـيبهمُ سـواءٌ فهـمْ فـي اللُّـوم أسـنانُ الحمـار

فإذا حصّلنا تشبيه النّبي ﷺ وحقيقته، وتشبيه الشّاعر عرفنا الحدّ ما بين القولين، وهذا الذي يفسّر معنى قلّة حروفه وكثرة معانيه"[1]، ويصف الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" كلام رسول الله ﷺ بقوله: "هو الكلام الّذي قلّ عدد حروفه وكثر عدد معانيه، وفي مخطوطات أخرى وكثرت معانيه، وجلّ عن الصّنعة، ونُزِّه عن التّكلّفِ، وكان كما قال الله تبارك وتعالى: قل يا محمد: ﴿ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾ (ص/الآية 86)، فكيف وقد عَابَ التّشديق، وجانب أصحاب التّقعيب (أن يتكلم بأقصى قعر فمه)، واستعمل المبسوطَ في موضع البسط، والمقصورَ في موضع القصر، وهَجَرَ الغريبَ الوحشيَّ، ورغِبَ عن الهجين السُّوقيّ، فلم ينطِق إلاّ عن ميراث حكمةٍ، ولم يتكلّم إلاّ بكلامٍ قد حُفَّ بالعصمة، وشُيّدَ بالتأييد، ويُسِّرَ بالتّوفيق، وهو الكلام الّذي ألقى الله عليه المحبّةَ، وغشّاهُ بالقَبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حُسْن الإفهام، وقلّة عدد الكلام مع الاستغناء عن إعادته، وقِلّةِ حاجة السّامِعِ إلى مُعاودته، لم تسقط له كلمة، ولا زلّت به قدم، ولا بارتْ له حجّة، ولم يقُم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبذُّ الخطب الطّوال بالكلِم القصار ولا يلتمِسَ إسكاتَ الخصم، ولا يحتجُّ إلاّ بالصّدقِ ولا يطلب الفَلْجَ(الفوز والظفر) إلاّ بالحقِّ، ولا يستعين بالخِلابة، ولا يستعمل الموارَبة، ولا يهمِز ولا يَلْمِزْ، ولا يبطئ ولا يعجل، ولا يُسْهِبْ ولا يَحْصَر(عي في

[1] – الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السّلام محمد هارون، ج2، مكتبة الخانجي، ط7، القاهرة مصر، 1998م، ص19.

كلامه)، ثمّ لم يسْمَع الناس بكلامٍ قطّ أعمّ نفعاً، ولا أقصَدَ لَفْظاً، ولا أعْدَلَ وزْناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرمَ مطلباً، ولا أحسنَ موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفْصَح معنىً، ولا أبين في فحوَى، من كلامه ﷺ كثيرا"[1]، فكان رسولنا الكريم ﷺ ينسج الألفاظ بطريقة لا يستطيع أيّ إنسان أن يتحدّث من تلقاء نفسه بتلك القدرة، وهذا كان مرتكزا هامّا لتأدية مهمّته المتمثلة في تبليغ الرسالة الإلهيّة بأحسن وأصفى وأصدق أداء بتوفيق من الله عزّ وجلّ، وممّا كان يميّزه كذلك هو مراعاته لنفسيّة المتلقي أو المستمع أثناء حديثه أو خطابه، فكان يستعمل ما قلّ عدد حروفه من الكلام وكثرت دلالاته أو معانيه فيجعل النّفس تميل إلى سماعه، والأذن تصغي لكلّ حرف ينطق به دون ملل، وهذا كلّه يندرج ضمن مميّزات الاستعمال اللّغوي في الحديث النّبويّ الشّريف، فالنبّيّ ﷺ وضع الألفاظ في مواضعها دون تكلف ولا تصنع ولا افتعال ممّا يدلّ على أنّ كلامه ﷺ ناتج عن سليقة لغويّة صحيحة وكفاءة لغويّة مليئة بالثّروة اللّغوية، قال الرّافعي" كأنّما تكاشفه أوضاع اللّغة بأسرارها، وتبادره بحقائقها؛ فيخاطب كلّ قوم بلحنهم وعلى مذهبهم، ثم لا يكون إلاّ أفصحهم خطاباً، وأسدَّهم لفظاً، وأبينهم عبارة، ولم يُعرف ذلك لغيره من العرب" [2]، وهذا دليل كذلك على أنّه ﷺ لم يحاجه أحد إلاّ بُهِتَ(غُلِبَ وذهبت حُجتُهُ أو دهش وتحيّر)، ولا ناقشه أحد إلاّ اقتنع بما تكلّم به ﷺ وهذا فضل من الله تعالى، فرسول الله ﷺ عندما يتكلّم فإنّك تسْمع بأُذُنِك، وتنْظُر بقلبك، وتستعين بفكرك، وتُراجع عقلك، فتسْتَنْجدُ في الجُملة فَهْمَكَ، والمعلوم أنّه ﷺ" نشأ وتقلّب في أفصح القبائل العربيّة وأخلصها منطقا، وأعذبها بيانا، فكان مولده في بني هاشم، وأخواله في بني زهرة، ورضاعه في سعد بن بكر، ومنشؤه في قريش، ومتزوَّجه في بني أسد، ومهاجرته إلى بني عمرو وهم الأوس والخزرج من

---

[1] – الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السّلام محمد هارون، مرجع سابق، ص ص 16–17–18.

[2] –مصطفى صادق الرّافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة، دار المتاب العربي، بيروت، لبنان، ط9، 1973م، ص283.

الأنصار، لم يخرج عن هؤلاء في النشأة واللّغة"[1]، وبنو سعد بن بكر كانوا من العرب الضاربة حول مكة، فأسباب الفصاحة تهيّأت له بالضرورة، إذ كانت عند العرب أكبر أمرهم، والكلام سيد عملهم، وبالرغم من ذلك فإنّهم لم يعارضوه فلو كان فيهم أفصح من النّبيّ ﷺ لعارضوه به، ولأقاموه في وزنه، ليجعلوا من ذلك سببا في إنكار دعوته والتشكيك في الرسالة التّي كلّفه الله تعالى بتبليغها إلى النّاس أجمعين، ولكنّ إرادة الله لا تعترضها أعمال مخلوقاته، وكيف يَتَحدَّوْنَه وهو مُرسل من عند الخالق سبحانه وتعالى، فأوّل ما تجلّى الوحي على المختلي في غار حراءٍ محمد ﷺ في تلك اللّيلة الغراء من شهر رمضان، وألقى إليه الكلمة "اقرأْ"، وما كان محمد ﷺ بقارئ، وما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه، يقول عزّ وجلّ: ﴿ اقرأ باسم ربّك الذي خلق. خلقَ الإنسانَ من عَلَق. اقرأْ وربُّك الأكرم. الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق.الآيات1-5)، هنا بدأ تاريخ جديد مع خروجه ﷺ من الغار نبيّا مبعوثا بختام الرسالات، والكلمات التّي تلقاها في تلك اللّيلة من وحي ربّنا، كانت بداية كتاب معجز، وآية نبيّ بشر، ولواءُ عقيدة وجّهت التّاريخ وحرّرت الإنسان، وصنعت أمّة وقادت حضارة" [2]، فبعد نزول الوحي (جبريل عليه السلام) بالقرآن الكريم، "وجعله اللهُ صاحب المهمّة الصعبة التّي تربط الخالق بالمخلوق فهو المبلَّغُ المُبلِّغ، بدأت مرحلة جديدة من مراحل التّمكن اللّغوي فهما ونطقاً، حيث كان يأتي جبريل عليه السلام فيقرأ القرآن الكريم على الرسول صلى الله عليه وسلم، ويعلّمه كيفيّة النطق والقراءة المتأنيّة التّي تحافظ على مخارج الأصوات وصفاتها وزمن النطق

---

[1] – مصطفى صادق الرّافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة، مرجع سابق، ص 285.

[2] –عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، مع المصطفى عليه الصلاة والسلام، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت–لبنان، 1980م، ص53.

بها وعدم تأثير بعضها ببعض"[1]، وهذا التّعليم كان له التّأثير البارز في الاستخدام اللّغوي في الأحاديث النّبويّة الشّريفة، كذلك في الإجابة على أسئلة واستفسارات من جمهور الناس من الصحابة أو المنافقين وأهل الكتاب والكفار، فكان نبيّنا ﷺ ينطق نطقا لغويا صحيحا يجعل كلّ حرف في موضعه، وكلّ كلمة في موقعها لأداء المعنى المراد بدقّة، وهو بذلك أبهر عقول فصحاء وبلغاء العرب، وهكذا يتبدى لنا أس الفصاحة بمفاهيم تتجلّى في منظومتها اللّفظية في كلام رسول الله ﷺ تنطلق منها ومعها، ولذلك قال القاضي عياض عن فصاحته وبلاغته صلى الله عليه وسلم: " وأمّا فصاحة اللّسان وبلاغة القول فقد كان ﷺ من ذلك بالمحل الأفضل، والموضع الّذي لا يجهل سلاسة الطبع، وبراعة منزع، وإيجاز مقطع، ونصاعة لفظ، وجزالة قول، وصحّة معان، وقلة تكلّف، أوتي جوامع الكلم، وخصّ ببدائع الحكم، وعلم ألسنة العرب، فكان يخاطب كلّ أمة منها بلسانها، ويحاورها بلغتها، ويباريها في منزع بلاغتها، حتى كان كثير من أصحابه يسألونه في غير موطن عن شرح كلامه وتفسير قوله"[2]، فهذا النّص يبيّن لنا الصنع الإلهي المُعجز الذي يتجاوز كلّ المقاييس البشريّة فهو صَنَعَهُ لوحيه، ونصّبه لبيانه، وخصّه بكتابه، واصطفاه لرسالته، فيظهر لنا أنّ ذلك التميّز للرسول ﷺ عن العرب الفصحاء والبلغاء ارتكز على ذلك التماثل الواضح بين فصاحة لسانه وفصاحة موضوع كلامه، فجمال ألفاظ لسانه أدّى إلى جمال المعاني التّي تحملها تلك الألفاظ، مع امتلاكه القدرة على صياغة الكلام وتمكنه من التّصرف في ضروبه، فمنحه الله تعالى جوامع الكلم دون العالمين التّي تعني أنّ "الله يجمع الأمور الكثيرة التّي كانت تكتب في الكتب قبله في الأمر الواحد أو الأمرين، أو غير ذلك وكان هذا لاختلاف المواقف اللّغويّة التّي كان يتعرض لها

---

1 – أحمد عارف حجازي عبد العليم، دراسة لسانية في الحديث النبوي، دار فرحة، مصر، 2015م، ص29.

2 – القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب، القاهرة، 1963م، 4/11.

رسول الله صلى الله عليه وسلم"[1]، فالفطرة النّقيّة، والبديهة الحاضرة، واللّسان الفصيح كانت كلّها دعائم مكنّته ﷺ كذلك من أفانين البلاغة التّي بهر بها قومه، فلا " ترى من الكلام ألفاظا ولكن حركات نفسية في ألفاظ" [2]، وهذا كلّه عطاءٌ ربانيٌّ بعدما اصطفاه الله سبحانه وتعالى عن الخلق أجمعين، وأدّبه (أي علّمه) فأحسن تأديبه، وجعل كلامه فصيحا خاليا من عيوب البشر ومتجاوزا حدود الزّمان والمكان.

ب- بلاغة حديثه صلى الله عليه وسلم: تتضمّن الأحاديث النّبويّة الشّريفة جواهر بلاغيّة ثمينة، تحتاج إلى بذل جهد كبير من الباحثين لإبراز خصائصها التّي نطق بها سيّد البشرية، فألفاظه ﷺ يعمرها قلبٌ متّصلٌ بجلال خالقه سبحانه وتعالى، وهذا دليل واضح على أنّها إن لم تكن من الوحي فهي من سبيله فهو ما ينطق عن الهوى يقول الله تعالى: ﴿ وما ينطق عن الهوى. إن هو إلاّ وحي يُوحى﴾ (النجم/3-4)، فكلّ ما فعله ﷺ أو قاله، "قصد به مقصدا عظيما من مقاصد الشّريعة المطهّرة، مستندا في ذلك إلى مقامه في التّشريع من كونه رسولا ومبلّغاً عن ربّ العالمين"[3](فقد وهبه الله عزّ وجلّ فطرة نقية، وبديهة

---

[1] – أحمد عارف حجازي، دراسات لسانيّة في الحديث النّبويّ، دار فرحة، القاهرة، 2015م، ص32.

[2] –الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة ، ص300.

[3] – فؤاد حني قلع، مقاصد تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه المعهد الأعلى لأصول الدين–جامعة الزيتونة، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2006م، بيروت، لبنان، ص7.

* في بعض الأحاديث: كان سكوته صلى الله عليه وسلم على أربع: على الحلم، والحذر، والتقدير، والتفكير.

**أي يستعمل جميع فمه للتكلم، لا يقتصر على تحريك الشّفتين، وذلك من قوّة المنطق والصوت والمعنى، وحضور الذهن واجتماعه.

***هي التي تجمع المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة مع حكمة وسمو بلاغة.

****الدماثة: سهولة الخلق، والجفاء: غلظه.

حاضرة، وقلبا واعياً، وبصراً نافذا، وذهنا متوقدا، ولساناً فصيحا، ممّا لم يبلغه سواه من الخلق أجمعين، وهذا تفضيل رباني مبين، وذلك لإبلاغ الناس كافة رسالته، وكان للقرآن الكريم أثر في بلاغته صلى الله عليه وسلم، حيث تلقى رسالة الوحي في شهر رمضان بعد ستة قرون ونحو عشر سنين من ميلاد المسيح عليه السلام، لتبدأ مرحلة جديدة من مراحل التّمكين اللّغوي، فجبريل عليه السلام المبلَّغُ المُبلِّغُ كان يدارس نبيّنا ﷺ القرآن الكريم كلّ ليلة من شهر رمضان المعظّم، ويعلّمه طريقة النّطق الصحيح والقراءة المتأنيّة التّي تحافظ على مخارج الأصوات وصفاتها وزمن النطق بها وعدم تأثير بعضها ببعض، وهنا يتجلّى ذلك الأثر العظيم للقرآن الكريم ببيانه وبلاغته في البيان النّبويّ، فكان خير موّجه له، إذ ملأ حياته، وشغل عقله وقلبه، وأورثه الحجّة والحكمة والبيان، فكانت ألفاظه ﷺ تحمل معاني ربانيّة، وتصرّفاته شريعة عامّة للخلائق إلى يوم الدّين، فهو المبلِّغ رسالة ربّه، والقائم بأمره في جميع أحواله وتصرفاته، ومن ثم فإنّ حديثه ﷺ من البيان التّعبيري البشري على الطريقة المألوفة عند العرب آنذاك، ويذكر الرّافعي في كتابه "إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة" عن الحسن بن علي رضي الله عنهما، أنّه سأل هندَ بن أبي هالة عن منطق رسول الله ﷺ فقال:" كان رسول الله ﷺ متواصل الأحزان، دائم الفكرة ليست له راحة، ولا يتكلّم في غير حاجة، طويل السكوت*، يفتتح الكلام ويختمه بأشداقه**، ويتكلّم بجوامع الكلم***، فضلا لا فضول فيه ولا تقصير، دمثا ليس بالجافي ولا المهين..****"[1]، وكلّ هذه الصفات التيّ تميّز بها الرسول ﷺ هي عطاء ربانيّ ليُبلّغ ما أُمِر به أحسن تبليغ، فهذا الاتصال مع النّاس مستوحى من سبيل اتّصاله مع ربّ العالمين الذي هيّأه وعلّمه وجعله نبيّا رسولا، فكان إذا تكلّم أوجز وأشار فأوحى، وكنى فأوضح، وأومأ فأعلم، ورمز فألهم، وشبّه فأحكم، فبلاغة حديثه ﷺ التي تحملها اللّغة هي

[1] –الرافعي، ، إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة، ص290.

مدار كل حدث تّواصلي، فلم تكن يوما أحاديثه ﷺ أصواتا تُلقى، بل كانت تُؤسِّس للاتصال والتّواصل.

جـ–جودة العرض: تُعتبر هذه الرّكيزة مهمّة في خطابه صلى الله عليه وسلم؛ إذ تمثل مركز الثقل والمفتاح الأساس لتحديد فاعليّة الخطاب ودلالته، ولا يتم ذلك إلاّ بحضور اللّغة بوصفها المُعطى الموصل الذي لا يمكن الإفادة منه إلاّ إذا تحقّق، ولا يتحقّق ذلك إلاّ إذا أوصل في تركيب عبقريّ مميّز، فيخرج باللّغة من طبيعتها المعهودة إلى مستوى جديد يسمّيه الدّارسون النّظم أو البديع؛ ذلك أنّ الخطاب النّبويّ يتضمّن جملة من الأشياء الكامنة في شبكة العلاقات التّي تنشأ بين مكوّنات التّعبير، وهذا يزيد الخطاب من بعده التّواصلي، ضمن عرض تامّ له قوانين تجمع الكلمات المتناثرة لتوضع في صياغات وتراكيب خاصّة تنشئ لغة دالّة هي أس العمليّة التّواصليّة؛ ولا يمكن أن تؤدي الكلمة منفردة دورا ما لم ترد في سياق يتمتّع بنظام متناسق، فنحن إذا نظرنا إلى قوله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ أحْدَثَ في أَمْرِنا هذَا ما لَيْسَ مِنْهُ فهُوَ رَدٌّ" (رواه البُخَاريُّ، ومُسْلمٌ)[1]، وجدناه ينبّه النّاس على ضرورة أن يكون العمل مشروعا، فإن لم يكن مشروعا فهو مردود غير مقبول، أي لا يصحّ، وهنا نستحضر "حديث " الأعمال بالنيات" الذي يدور شرحه حول النيّة المشروعة لقبول الأعمال، فإذا أضفناه إلى هذا الحديث يُصبح العمل لا يصحّ إلاّ بأمرين: أن يكون العمل مشروعا، وأن تكون النيّة مشروعة، فالأحاديث النّبويّة والنّصوص الشّرعيّة يكمّل بعضها بعضا، ويجب أخذها كلّها، ولا يجوز للإنسان أن يبني الحكم على بعضها ويترك بعضها الآخر"[2]، وذكر رسول الله ﷺ كلّ ذلك في عرض حسن، اقتضته بلاغته المتميّزة؛ أي البدء بالمهمّ وصولا إلى الأهم، فذكر الجزاء بعد العمل، وقسّم

[1] –البخاري (2697)، مسلم (1718)، ورواية مسلم الأخرى (18/1718)/ صحيح البخاري بشرح فتح الباري 301/5،.

[2] – شرف القضاة، شرح الأربعين النووية، ص65.

"العلماء الأعمال هنا إلى أعمال تعبديّة غير معقولة المعنى، وهي التّي لا تُعرف الحكمة منها، كعدد ركعات الصلاة، وعدد أشواط الطواف والسّعي، إلى غير ذلك من الأعمال، وهذا القسم لا يجوز فيه الإحداث والابتداع، فالمصدر الوحيد له هو النّص الشّرعيّ، أمّا الأمور المعقولة المعنى فهي التّي تعرف حكمتها، كالمعاملات الماليّة مثلا، فالأصل فيما يراه النّاس خيرا أنّه حلال حتى يرد الدّليل بتحريمه والنّهي عنه، ويتضّح أنّ معنى (ليس عليه أمرنا) هو: في الأمور التعبديّة ما لم يأمر به الشّرع، وفي الأمور المعقولة المعنى ما نهى عنه الشّرع"[1]، فكلامه ﷺ شمل كلّ قسم من أقسام الأعمال، لذلك قدّم النيّة في الأعمال وهو الأهم وهذا دليل على أنّ كلامه ﷺ بليغ؛ لأنّ النيّة تسبق العمل فهي الأهم قبل إنجاز الفعل، ونقصد هنا الأعمال المشروعة، وكذلك في حديث رسول الله ﷺ المرويّ عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيّ ﷺ قال: "مَنْ نَفَّسَ عن مُؤمن كُربةً من كُرَب الدّنيا نفّس الله عنه كُربَةً من كُرَب يوم القيامة، ومن يسّر على معسر يسّر الله عليه في الدّنيا والآخرة، ومن ستر مسلما ستره الله في الدّنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه..." (رواه مسلم)[2]، فألفاظ هذا الحديث الشّريف اتّسمت بالحسن والسلامة والإيجاز، والجزالة، وسهولة المخرج، وقوّة الجرس، ومعانيه دقيقة تميزت بالجودة والصحّة والصّواب، فكان كلّ لفظ دقيق لا يزيد على معناه ولا ينقص عن المقدار الذي وضع فيه غيره، وقد صيغ في تركيب سليم بعيد عن التّعقيد، وهذا كلّه مراعاة للمُبلَّغ إليه، فكان هذا الحديث منسجما في ألفاظه وحسن البيان، فالتنفيس في الحديث هو التخفيف من الشّدة أو التَّوسِعَة، يعني تُوَّسعُ عليه الضَّائقةَ المَاليّةَ والضَّائقةَ غيرُ الماليّة كأن يكون في همٍّ وغمٍّ فتُسرِّي عنه وتُفرحه وتُدخل السّرور

---

[1] – شرف القضاة، نفس المرجع، ص ص66-68.

[2] – صحيح مسلم 2074/4، كتاب الذكر والدعاء، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، وعلى الذكر، رقم الحديث 2699.

عليه، أمّا التّفريج فهو أعظم لأنّه إزالة الشدّة نهائيا، والكُربة هي الشّدة العظيمة التّي تصيب بعض النّاس أحيانا ولا تصيب كلّ النّاس، فمَنْ نَفَّسَ عن مُؤمن كُربةً من كُرَب الدّنيا نفّس الله عنه كُربَةً من كُرَب يوم القيامة يوم لا ينفع لا مال ولا جاه ولا سلطان ولا بنون، وهذا جزاء من جنس العمل، فهذا التّخفيف في الدنيا له ثوابه عند الله عزّ وجلّ يوم القيامة، ولا ننسى عِظم كُرب الآخرة، أمّا التيسير على المُعسِر فهو من جهة المال يكون بإنظاره إلى ميسرة وإمّا أن تُسقط عنه الدّين وهذا أحسن لأنّه من التيسير على المُعسر، قال تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة. الآية 280)، ثم يأتي قوله صلى الله عليه وسلم: " ومن ستر مسلما ستره الله في الدّنيا والآخرة"، فالرّسول ﷺ يحثّ على الستر على المسلمين، فالستر لا يكون إلاّ على عيب أو معصيّة، فإذا" رأيت على أخيك نقصاً في دينه فَبَادِرْهُ بالنَّصيحة بينك وبينه، فرُبّما يكون جاهلا أو غلبته نفسه أو الشّيطان، فإنّ الله يكون في عونك، يعني: يُعينك"[1]، فالرسول ﷺ ذكر في الكُربة المؤمن وذكر في الستر المُسلم، فكانت بداية الحديث بذكر الخاصّ وصولا إلى العام، ونقصد هنا أنّ المؤمن له مرتبة خاصّة، فهو أعلى درجة من المُسلم الذي يقوم بالأعمال الظاهرة التّي تُؤدّى بالجوارح، والمؤمن هو من يصدق بقلبه، فاختيار الألفاظ في حديث رسول الله ﷺ كان بإتقان وكلٌّ في موضعه وسياقه، فهناك مجاز الحذف مثلا في " من ستر مسلما" والمراد من ستر عيوب أو معاصي مسلم وهذا من ضروب البديع الموجودة في الحديث الشّريف، ومن ضروب البديع كذلك ائتلاف اللّفظ مع المعنى، لكون كلّ لفظة لا يصلح في موضعها غيرها، فشتّان بين توظيف لفظة فقير أو مُحتاج بدلا من مُعسر، مع أنّ معناهما يبدو واحد، ذلك أنّ المُعسر متعلّق حاله بسداد الدّين من المال، والفقير هو الذي لا يملك ما

[1] – صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، المِنحة الرّبانيّة في شرح الأربعين النووّيّة للإمام يحي بن شرف بْنِ حسنِ بنِ حسينٍ النّوويّ، الدّار الأثريّة، ط1، 2011م، القاهرة، مصر، ص269.

يكفي لتغطيّة نصف احتياجاته الأساسيّة، فهذه اللّفظة "معسر" دلالة على عظم فصاحة هذا الكلام، وعلوّ بلاغته، وحتّى الألفاظ الأخرى في الحديث النّبويّ اتّصفت بالانسجام الّذي يقع في نفس المتلقي ويؤثر فيه، واتّسمت أيضا بالإيجاز، حيث ذكر ﷺ الحديث بألفاظ مناسبة احتوت المعنى بعبارات مختصرة، دون أن يحذف أو يخل، وبحسن البيان، فإنّ المُبلَّغ إليه يصله الفهم بأسهل السُبل، وهذا بإخراج المعنى في أحسن الصور الموّضحة له، وعليه فإنّ هذا الانسجام والتناسق والتوازن في المعاني والألفاظ ناشئ عن طريقة عرضه ﷺ لمادة حديثه، فهي تتصل في جوهرها بنسيج مادة العرض من حيث اللّغة والبناء والتّركيب والدّلالة، وكذلك الأثر، ومن هنا تظهر أهميّة اللّغة كأداة يتم بها التّواصل وتتحقّق بها عمليّة الفهم، وهي بهذا تُساهم في تقعيد استراتيجية للتواصل في الخطاب النّبويّ، خاصّة وأنّه بلسان عربيّ فصيح، وقد تميّزت طبيعة اللّغة في الحديث النّبويّ الشريف بالإبانة والوضوح خاصّة حينما أخضعت لتركيب عبقريّ مميّز جعلها براعة تواصليّة حيّة، فكانت لغته ﷺ مختلفة عن لغة الخطباء، فبالإضافة إلى دورها الوسيط في نقل الكلام بإقامة علاقة تواصل، فإنّها تسعى إلى تمكين الحديث النّبويّ فهما وإفهاما بإمكانات تفعّل الممارسة التّواصليّة بين طرفين فأكثر وتجعلها في حركيّة دائمة في كل زمان ومكان.

د-الأثر في المتلقي: يحمل تلقي الخطاب مسألة جدّ مهمّة وهي الأثر[1] الذي يتركه المتكلّم أو المبلِّغ في المُبلَّغ، وهذا يندرج ضمن خصوصيات الخطاب المُتلفظ به، فهي تتطلب معرفة شاملة بطبيعة النّفس البشريّة للنفاذ إلى أعماقها،

---

[1] -* للأثر أكثر من معنى فهو يحمل معنى النتيجة وهو الحاصل من الشيء، وهو العلامة، وهو الجزء، وأثر الشيء: حصول ما يدل على وجوده، والجمع الآثار، وأثر السيف: جوهره وأثر جودته، وأثرت العلم: رويته، قال ابن فارس: وأثرت الحديث، أي: ذكرته عن غيرك، وأصله تتبعت أثره وهو هنا يعني كل هذه المفاهيم.

وهو هنا يتجلى في الحديث النّبويّ كلّه، فمادته يتلقفها المتلقي حيثما كان وفي أي زمان، بعد أن يتعقّب أثرها، ويستوعب مضمونها، فتسري في نفسه، ليتمثلها كما يشاء له الأثر أن يتمثلها، على أساس أنّ "اللّغة تُوحي أكثر ممّا تُصرّح، وتُنبّه أكثر ممّا تُعبّر، وتستفز أكثر ممّا تخبر"[1] فالإمكانات اللّغويّة المتمايزة تفتح منافذ القَبول والتأثر بالخطاب النّبويّ لدى المتلقي، وهي بهذا الفعل تُحدث ردة أو ردود أفعال تنحو بالخطاب نحو التألق والسّمو، فالنّفس تطمئن لكلّ حديث سهل صادق العبارة، وتَأبى كلّ ناقص، وتُنكر ما يُخالف هواها، فهي ترتاح لكلّ وافٍ صائب وجديد، يبعث على الارتياح، وتستجيب لكلّ كلام سويّ، فالخصوصيات اللّغويّة الموجودة في خطابه ﷺ تختلف عن خصوصيات الخطابات البشريّة الأخرى، ذلك أنّ الخصوصيات الموجودة في خطابه ﷺ تُحرّكه وتُجدّده، فتجعله في حركيّة دائمة ومستمرة، ولا ننسى أنّ كلامه ﷺ متميز فهو لا ينطق عن الهوى، فتلك المميزات والإمكانات هي من العطاء الرّباني، ونجد أنّ كثيرا من النّصوص البشريّة بما تميّزت به من خصوصيات لغوية لم تنجح في ترك الأثر لدى المُبلَّغ بل خيّبت توقعاته، إلاّ أنّ خطاباته ﷺ تفرّدت بخصوصياتها اللّغويّة وأثارت ردود فعل لدى المُبلَّغ أو المُبلَّغين، ويتجلى ذلك الأثر في اجتماع وجوه الحسن متلاحمة ضمن وجوه الخطاب النّبويّ التّي تراوحت بين خطاب العام الذي أريد به العموم، وكذلك خطاب الخاص الذي أريد به العموم والعكس، وخطاب الواحد بلفظ الجمع والعكس، كما" ورد في حديث رسول الله ﷺ فيما يرويه عنه أبو العباس عبد الله بْنِ عبَّاسٍ رضي الله عنهما قال: كُنْتُ خَلْفَ رسول الله ﷺ يوْماً فقال: يا غُلامُ إنِّي أُعلِّمُكَ كلماتٍ، احفَظِ الله يَحْفَظْكَ، احْفَظِ الله تجِدهُ تُجَاهَكَ، إذا سألت فاسْألِ الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعْلم أنّ الأمّةَ لَوِ اجْتَمَعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلاّ بشيء قد كتبه الله لك، ولوِ

[1] – عبد السلام المسدي: قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون، الشركة التونسية للتوزيع، 1984م، ص141.

اجْتمعوا على أن يضُرُّوك يشيء لمْ يضُرُّوك إلاّ بشيء قد كتبه الله عَليْكَ، رُفِعَتِ الأقلام وجَفَّتِ الصُّحُفُ" رواه التِّرْمِذِيُّ وقال: حديثٌ حَسَنٌ صحيحٌ" [1]، فحديث رسول الله ﷺ كان موّجها إلى الغلام فهو خاصّ بينه وبين الغلام، ومتضمّنا في نفس الوقت رسالة هادفة وهي الدّعوة إلى الله تعالى، وهنا نجد النّبيّ ﷺ يستغل كلّ فرصة للدّعوة، والفرصة هنا أنّ غلاما كان خلفه، فمن المناسب أن يتبادلا أطراف الحديث، فكان هذا الحديث بمميّزاته اللّغويّة وصحة معانيه يبيّن للعامة من النّاس ونحن منهم قدرة الأطفال على الحفظ والفهم، فالحفظ معروف لدى العامة من الناس أمّا الفهم المبني على التحليل والاستنتاج فكثير منا لا يعرف هذه القدرة لدى الأطفال، وفي زماننا هذا تبيّن لنا وبكلّ وضوح أنّ الطفل يمتلك قدرة الفهم، ولكن هناك تفاوت في القدرات العقليّة لدى الأطفال يجب مراعاتها أثناء تعليمنا وتربيتنا لهم، فحديث رسول الله ﷺ صادر عن خبير، يراعي النّفوس، والعقول، ويترك الأثر الذي تطمئن له النفس وتستجيب لكلامه السويّ، فيملأ القلب إيمانا والعقول سلامة التفكير.

هـ-الدّقة في عرض المعنى: إنّ كلّ ما فعله رسول الله ﷺ أو قاله، كان له قصد عظيم من مقاصد الشّريعة المطهّرة، مستندا في ذلك إلى مقامه في التّشريع من كونه رسولا ومبلّغا عن ربّ العالمين، فأقواله ﷺ تتضمّن حقائق موجودة، وليس مجازا أو رمزا، وبوصف أحاديثه تواصلية، تستوجب وجود طرف مستقبل، فقد " جاء ﷺ بالرأفة والرحمة، وعلم الكتاب والحكمة، وبشّر وأنذر، ونهى عن التعسير ويسَّر، وبالغ في النّصيحة وسلك المحجّة الصّحيحة، وأتى بالهداية، وأنقذ من العماية، ودعا إلى الله بإذنه وبيّن سبيل الفلاح وأقام دليله، حيث لم يدع النّبيّ الكريم نصيحة جميلة إلاّ دعا إليها، وأمرنا بها، ولم يدع غشّا

[1] -جامع الترمذي 667/4، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب بدون ترجمة، رقم الحديث 2516، وقال حسن صحيح.

أو عيبا إلاّ حذرناه، ونهانا عنه" [1]. ومن ثمّ وجب اتّباعه، والاقتداء به في كلّ شيء، والانقياد لأمره في جميع الأعمال، والأخذ بقوله، فأحاديثه ﷺ موّجهة إلى أطراف مستقبلة، فتجاوزت في تراكيبها صحّة المعنى اللّغوي وسلامته إلى صحّة المعنى التّشريعي وحقيقته، ثمّ يستجمع المُبلَّغ إليه معانيها في ذهنه، فيحتويها قلبه وعقله بصدق، ولأنّ إدراك غاية الخطاب مسألة ضرورية في عمليّة التّواصل، فإنّ دقّة المعنى وصحّته هي أهم مكسب له، ويتم ذلك بالتّعبير عن المعنى " باللّفظ الدّال على الحقيقة، لكي يحصل كمال العلم له، من جميع وجوهه"[2]، فكلامه ﷺ كان دقيقا محكما في إيصال رسالة الدّعوة إلى الله تعالى مستندا في ذلك إلى منهاج ربّاني متكامل في عقيدته وعبادته وتشريعاته ومعاملاته، وهكذا يصير الحديث النّبويّ مسؤولا عن صحّة ما يحمله من مقاصد قادرة على أن تُجانس بينها، وبين المُبلَّغِ إليهم، الّذين وإن اختلفوا في بعض الجوانب اتّفقوا على صحّة المعنى وسلامته، وممّا يزيد من ثقة المتلقي هو ذلك الائتلاف الموجود بين مضمونه وتركيبه اللّغويّ العبقريّ، فيقبل تلك الدّعوة التّي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقبل الجميع تلك الحقيقة التّي تشكّل منطلقا تأسيسيا لتنظيم حياتهم عن طريق الحوار اللّغوي وقواعد البرهان، فالتّعبير الدّقيق في تراكيبه اللّغوية وصحّة معانيه تُفتح له منافذ النّفس ليترك الأثر وهو اتّساع لآفاق جديدة والشعور بالتّجدد والنّشاط، وبالتّالي فإنّ صحّة المعنى تُعدّ الأداة المفتاح التّي تفتح المجال للتّواصل الفعّال والجاد، من أجل تمكين أقوال النّبيّ ﷺ في النّفوس قولا وعملا، والغاية الأساس من ذلك هو إخراج النّاس من الظلال إلى نور الله تعالى واتّباع ما أمرهم به واجتناب ما نهاهم عنه.

---

[1] – فؤاد حني قلع، مقاصد تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم، ، ص7.

[2] –أدونيس: الشّعريّة العربيّة، دار الآداب، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1985م، الطبعة الثانية 1989م ص76.

5. آليــات التّواصل في حديثه صلى الله عليه وسلم:

إنّ ما تميّزت به خطابات النّبيّ ﷺ من خصائص وأساليب مُتفردة تُنشّط مُدركات المُبلَّغ وتُضاعف تأثره، وغيرها من لطائف التّشكيل اللّغويّ التي تأتي دوما صادقة حاملة للحقيقة، تجعلنا ندرك تمام الإدراك أنّ عمليّة التّواصل المُؤَسَّسة على التّبادل الكلامي، والتّي قامت على أهم المرتكزات (المبلِّغ والخطاب والمُبلَّغ)، تضمّنت جملة من الآليات المتنوعة، التّي سنحاول أن نستعرض ما أناره الله لنا، وفي اعتقادنا ستكون هذه الآليات مختلفة عمّا تناوله الباحثون في خطابات بشريّة أخرى، وهذا أمر طبيعي؛ لأنّ المُبلِّغَ رسول ربّ العالمين وليس بشرا عاديا، وبناء خطابه وتكوينه وسياقه يشكّل نسيجا واحدا، مُمثّلا في ذلك التمازج والتداخل التّركيبي الذي يوحي بدلالات كثيرة، فتتبدى فنون القول مجتمعة متشابكة يستقبلها المتلقي بأريحيّة واطمئنان قلبي، فكأنّ عمليّة التّواصل في الحديث النّبويّ تستمد حركيّتها من السؤال، والحوار، والحجاج، والإخبار عن الحياة السرمدية، والإخبار عن الماضي وعن الحاضر وعن المستقبل....الخ، وكذلك من تعدّد الأساليب كالنّداء والأمر والنّهي والتّوكيد والنّفي...وغيرها من عناصر التّشكيل اللّغويّ التي تحمل الصدق وتثيرُ انتباه المبلَّغِ، فيكون القصد من ذلك أن تنغرس معانيها في القلوب قبل العقول، ثم يأتي بعدها تنشيط مُدركات المُبلَّغ ويتضاعف تأثره، وهذا ما يبعث على التّواصل بين كلام رسول الله ﷺ والمُبلَّغِ، وقبل أن نتكلّم عن هذه الآليات التّي استعملت في خطابات رسول الله ﷺ لا بدّ أن نشير إلى نقطة جدّ هامّة وهي أنّ الإنسان في عصرنا ومع التّقدم التكنولوجي وتسارع ظهور أحدث الأجهزة الرقمية التي تُقرّب البعيد وتُسهّل التّواصل ولو كان بين القمر والأرض فبالرغم من بلوغ درجة كبيرة من التّقدم في مجال التواصل كما تدّعي الدّول الكبرى، إلاّ أننا لاحظنا فشلا في بعض الجوانب المتعلّقة بمجال التّواصل وقصورا في بلوغ الهدف المرجوّ، والدّليل على ذلك تواصل الإنسان في المجتمع أو تواصله مع عائلته

فبظهور هذه الوسائل الرقميّة التّي حاول مهندسوها تطويرها إلى أقصى حدّ بلغه العلم فإنّها أحدثت شروخا في العلاقات، فأصبح أفراد العائلة الواحدة مُتفرّقون بعدما كانوا مجتمعين والسبب واضح وهو سيطرة تلك الوسائل التكنولوجية واختزالها للمسافات البعيدة، فأصبح الإنسان يتعامل مع الصورة أكثر من الواقع، وشيئا فشيئا اضمحلّت العلاقات وزالت في كثير من الأحيان وافترست التكنولوجيا عقول الناس، فنستطيع القول أنّ الحضارة الإنسانية حقيقةً بلغت شأوا بعيدا في هذا المجال الرّقمي، ولكنّها أخفقت في مجال الحقل التّواصلي، فكان انسداد العلاقات في المجتمع وفقدان للاطمئنان، ومنه غدت صيغ التّواصل روتينيّة فاقدة للتّفاعل الحقيقي، لا تتجاوز حدود الاتصال في واقعنا، والسؤال الذي يشغلنا في هذا السيّاق هو: ما هي الآليات الموجودة في الخطاب النّبويّ المساهمة في تحقيق التّواصل الناجح؟.

أ. الآليّة الاتصالية:

تعتبر الآليّة الاتصالية منطلقا أساسيا للتّواصل، خاصّة وأنّ كلامه ﷺ مُوّجه إلى مُخاطَبينَ، يبيّن لهم حاجتهم إلى الإسلام، وهي حاجة افتقار مُلحّة، لن تستقيم الحياة بفقدها، ورُكنٌ لا تقوم للإنسانيّة وقيمها قائمة بدونه، والتّاريخ يُقرّر هذه الحقيقة، والخطاب النّبويّ تكرّر فيه الدّعوة إلى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة، فتضمّن الإرشاد والتّوجيه والتّعليم والتّحذير...الخ، فكان من الضروري أن نستند إلى مجموعة من الألفاظ الدّالة على الاتصال في أحاديثه ﷺ لتتبيّن لنا كيفيّة تحوّل عمليّة الاتصال إلى تواصل يشترك فيه اللّسان والعقل والقلب، لذلك أخذنا على سبيل المثال لا الحصر قول النّبي ﷺ في حديثه المرويّ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: { بُنِيَ الإسلامُ على خَمْسٍ: شهادة أنْ لا إلهَ إلاّ اللّهُ، وأنَّ محمداً رسولُ الله، وإقامِ الصَّلاةِ، وإيتاءِ الزَّكاةِ، وحجِّ البيْتِ، وصَوْمِ

رمضانَ}(رواه البُخاريُّ ومُسْلمٌ)[1]، فلفظ " الصلاة" في اللّغة الدّعاء، وهي الدّالة على الصّلة بين العبد وربّه، وهذا الاتصال هو سمة ملازمة للمُبلَّغ في جميع أحواله، أي أنّه يستغرق في عبادة الله والامتثال لأوامره واجتناب نواهيه بكلّ جوارحه ومشاعره، ولا بدّ من أدائها على أكمل وجه باطنا بالإخلاص والخشوع وحضور العقل والقلب، وظاهرا بالممارسة الفعليّة أي إتمام شروطها وأركانها وسننها بحسب ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وسلم، وعليه فإنّ هذا الاتصال هو سرّ علاقة العبد بربّه، وهو من الركائز التي بها تتحقّق شخصيّة المسلم، ويقول الرسول ﷺ في حديث آخر:" إنّ اللهَ طيّبٌ لا يقبلُ إلاّ طيّباً،..." (رواه مسلمٌ) [2]، فلفظ "يقبل" دالّ على وجود علاقة اتّصال بين العبد وربّه، ويعني هنا أنّ الله تعالى لا يقبل من الأعمال إلاّ طيّبا أي خاليا من الرياء والحرام، فالرسول ﷺ في هذا الحديث يُبلِّغُنا ما بُلِّغَ به من الله، فهو في علاقة اتّصال مع ربّنا عزّ وجلّ، وعليه فإنّ الاتصال كما ورد في الأحاديث النّبويّة سرّ بناء الفرد والمجتمع، لأنّه اتّصال بين العبد وربّه، ولبقاء هذا الاتصال لا بدّ من اجتماع هذه الآليّة مع آليات أخرى، وبالتّالي استغلالها كأُسٍّ للآليات الأخرى بغية توطيد العلاقة بينها؛ أي بين تلك الآليات، ليتحوّل بعدها الاتصال إلى تواصل يشغل اللّسان والعقل والقلب، فيتعالق اللّسان مع حروفه، والعقل مع معانيه، والقلب مع الاتعاظ والتأثر، ويُصبح بعدها أي التوّاصل، مُوزّعا بين المُبلَّغِ كلّ على حسب قدرته على استيعاب الحديث، وإدراك قصده، بوصفه خطابا مُوّجه إليهم، ولأنّنا نجد الأسماء والضمائر والنداءات...وغيرها، في الأحاديث النّبويّة فإنّ لها صلة متينة مع هذه الآليّة(الاتصالية)، وهنا نستطيع تشبيهها بالإشارات التّي يستعملها

---

[1] – صحيح البخاري بشرح فتح الباري 49/1، كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، رقم الحديث 8، وصحيح مسلم 45/1، كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام، الحديث 16.

[2] – صحيح مسلم 703/2، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيّب، رقم الحديث 1015.

أفراد الجيش لربط الاتصال بوحداتهم القتالية، فتُثير نشاطا يصل إلى المُبلَّغ مباشرة فيُدرك المقصود من هذه الإشارات، ويدخل في تواصل مباشرة.

ب-الآليّة التّخاطبيّة (التّفاعليّة):

تعتبر هذه الآلية من أهم الآليات لاعتبارات عدّة منها أنّها تفاعليّة فهي إحدى وسائل الحديث النّبوي لتحقيق غاية التّواصل وتأكيده، فهي تُثير تفكير المُبلَّغ وتُحرّك قلبه، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿ ادْعُ إلى سبيل ربِّكَ بالحِكمةِ والمَوعِظةِ الحَسَنَةِ وَجادلهم بالَّتي هي أحسنُ إنَّ ربَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلمُ بالمهتدين ﴾ (النحل-الآية 125)، فالله تعالى "أمر رسوله محمّداً ﷺ أن يدعو الخلقَ إلى الله بـ "الحكمة"، قال ابن جرير وهو ما أنزله عليه من الكتاب والسنّة؛ أي بما فيه من الزّواجر والوقائع بالناس ذكرهم بها، ليحذروا بأس الله تعالى، وقوله "وجادلهم بالَّتي هي أحسنُ"، أي من احتاج منهم إلى مُناظرة وجدال، فليكن بالوجه الحسن برفق ولين وحسن خطاب"[1]، هذه الآية الكريمة تبيّن بجلاء تامّ أهميّة هذه الآليّة فهي جزء من الخطاب النّبويّ الموّجه إلى النّاس كافة؛ لذلك كان من الطبيعي أن يقوم على الحوار، والجدال، والحجاج، والاستدلال المنطقي، وتقديم البراهين، وغيرها من الآليات التّي تُثبت صدق الرسالة، وتُظهر الحقّ من الباطل، ولتتفتح مغاليق العقول، وتطمئن القلوب، فيتحقّق التأثير في المتلقي ويقوم بالفعل الذّي يُثاب عليه، فالرسول ﷺ علّمه ربنا عزّ وجلّ طُرق الحوار النّاجح الذي يُتوّجُ بتواصل فعّال ومُثمر، وكذلك كيفية الدعوة إلى الله تبارك وتعالى، لتطمئنّ النّفس، فظهر ذلك في صورة تراتبية وهو الدّعوة إلى الله أوّلا بالحكمة والموعظة الحسنة وهذا في أوّل عمليّة التّخاطب مع

---

[1] – أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير(ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم تحقيق سامي بن محمّد السّلامة، الجزء الرابع الأنفال-النحل، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى 1998م، الطبعة الثانية 1999م، ص613.

المُبلَّغين، ومن لم يتّعظ وأراد المناظرة والجدال فهناك طريقة أخرى بيّنها ربّنا عزّ وجلّ وهي المجادلة برفق ولين وحسن خطاب، وهذه قمّة سُمو التّخاطب مع النّاس، فهذا التّوجيه الرّباني دليل على أنّ الخالق سبحانه وتعالى خبير بأصناف نّفوس عباده، ويعلم ما تُخفيه الصدور، لذلك جعل هذه الآليات لإظهار الحقّ المُبين، وتحقيق التأثير في نفوس الخلائق أجمعين، كما كان "رسول الله ﷺ ترده أسئلة تعجيزيّة تباعا لإرهاقه، فيوحي إليه الله تعالى إجاباتها دون تحامل على السّائل أو ترذيل له، وإن كان سفيها، بل كان ردّه ﷺ حكيما منطقيا، لا تعتريه مخاصمة، ممتثلا لأمر ربّه باتّخاذ الصبر منطلقا ومنتهى"[1]، قال الله عزّ وجل: ﴿ واتّبع ما يوحى إليك واصبر حتّى يحكم الله وهو خير الحاكمين﴾ (يونس–الآية 109)، فالصّبر الذّي تحلى به رسولنا الكريم ﷺ جعله يَرُدّ من غير غلظة ولا فظاظة، وهو بهذه الخصال والإرشادات الرّبانيّة بلغ ذروة التّحضر في التّخاطب، والتّواصل مع أيا كان من البشر، لتصل الرسالة إلى المتلقين وتطمئن قلوبهم، فكان ﷺ يُخاطب الكافرين والمنافقين وكلّ أصناف المجتمع بأسلوب راقٍ ومتحضر، وبأشكال مختلفة بين الحوار، والحجاج، مع وجود بنية لغوية متناسقة، تؤهله لبسط حججه، وكلّ هذا يستند إلى أُسس البرهنة والتّخاطب والتي لا تخلو من معايير منطق الخطاب وصفاته، كالدّقة، والمعقولية، والصّحة، والصّدق وغيرها، فتلك الحوارات شكّلت اللّبنة الأولى للتّواصل المثمر، فكلّما كان الاتفاق بين المتحاورين يكون التّواصل ناجحا.

جـ–الآليّة الإخباريّة:

يَبرُز أثر هذه الآلية بشكل واضح فيما يرويه الرّسول ﷺ عن ربّه من أحاديث قدسيّة تحمل في مضامينها إرشادات وتوجيهات ومواعظ وتحذيرات، فالحديث النّبويّ "الذي معناه من الله، أي هو وحيٌ من الله، ولفظه من الرّسول ﷺ

[1] –ليلى جودي، استراتيجية التواصل في البلاغ القرآني، ص310.

يختلف عن الحديث القدْسيُّ الّذي هو من كلامِ الله سبحانه لفظُهُ ومعْناهُ"[1]، والرسول ﷺ ينقل إلى المُبلَّغ كلام الله عزّ وجلّ فيما أخبره به، ولنا في ذلك مثال في حديث رسول الله ﷺ عن أبي ذر الغفاري - رضي الله عنه – عن النّبي ﷺ فيما يرويه عن ربّه عزّ وجلّ أنه قال: عَنْ أَبي ذرٍّ الغِفَارْي رضي الله عنه عَن النبي ﷺ فيمَا يَرْويه عَنْ رَبِّهِ عزَّ وجل أَنَّهُ قَالَ: (يَا عِبَادِيْ إِنِّيْ حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِيْ وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّماً فَلا تَظَالَمُوْا، يَا عِبَادِيْ كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلاَّ مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُوْنِي أَهْدِكُمْ، يَا عِبَادِيْ كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلاَّ مَنْ أَطْعَمْتُهُ فَاَسْتَطْعِمُونِي أُطْعِمْكُمْ، يَا عِبَادِيْ كُلُّكُمْ عَارٍ إِلاَّ مَنْ كَسَوْتُهُ فَاسْتَكْسُوْنِيْ أَكْسُكُمْ، يَا عِبَادِيْ إِنَّكُمْ تُخْطِئُوْنَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَنَا أَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعَاً فَاسْتَغْفِرُوْنِيْ أَغْفِرْ لَكُمْ، يَا عِبَادِيْ إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوْا ضَرّيْ فَتَضُرُّوْنِيْ وَلَنْ تَبْلُغُوْا نَفْعِيْ فَتَنْفَعُوْنِيْ، يَا عِبَادِيْ لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوْا عَلَى أَتْقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مَا زَادَ ذَلِكَ فَيْ مُلْكِيْ شَيْئَاً . يَا عِبَادِيْ لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوْا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِيْ شَيْئَاً، يَا عِبَادِيْ لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ قَامُوْا فِيْ صَعِيْدٍ وَاحِدٍ فَسَأَلُوْنِيْ فَأَعْطَيْتُ كُلَّ وَاحِدٍ مَسْأَلَتَهُ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِمَّا عِنْدِيْ إِلاَّ كَمَا يَنْقُصُ المِخْيَطُ إِذَا أُدْخِلَ البَحْرَ، يَا عِبَادِيْ إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أُحْصِيْهَا لَكُمْ ثُمَّ أُوَفِّيْكُمْ إِيَّاهَا فَمَنْ وَجَدَ خَيْرَاً فَلَيَحْمَدِ اللهَ وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلاَ يَلُوْمَنَّ إِلاَّ نَفْسَه) (أخرجه مسلم في صحيحه)[2]، فهذا الحديث يتضمّن أمورا عظيمة منها رأفة الله بعباده، وهو الغنيُّ عنهم ومع ذلك يدعوهم في كلّ فقرة بـ "يا عبادي" وهذا التكرار يدّل على تلطّف الله جلّ وعلا بعباده، فهذه الآليّة استعملت في أروع أشكالها، لأنّها جاءت لتُسهم في الهداية والإرشاد، والتثبيت، والتّرغيب إلى الطاعة، والإخبار بأنّ الله تعالى هو الرّزاقُ، ولولا رزقهُ لجاع

[1] – الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، المنحة الرّبانيّة في شرح الأربعين النووية، الدار الأثرية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1432هـ/2011م، ص195.

[2] – صحيح مسلم 1994/4، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم الحديث 2577.

النّاسُ وجاعت المخلوقات، ولكنّ الله يقوم برزقها وإيصال الرّزق إليها تفضّلا منه سبحانه وتعالى، لكن نحن نعمل الأسباب والنتائج بيد الله تعالى، ويخبرنا كذلك بأنّ الإنسان ضعيف وهو بحاجة إلى الله عزّ وجلّ، ففي قوله عزّ وجلّ " فاستكسوني" أي اطلبوا منّي الكِسوة لأنّه سبحانه وتعالى قريب مجيب دعوة الدّاع إذا دعاه، وهذا دليل كذلك على اتّصال العبد بربّه، ويبيّن كذلك أنّ الإنسان ليس معصوما من الخطأ إلاّ من عصمه الله تبارك وتعالى، فيأتي بالعلاج مباشرة وهو كثرة الاستغفار، ليغفر الله لنا الأخطاء فهو الغفور الرّحيم الغفّار لمن تاب أي كثير المغفرة واسع المغفرة، فكلّ إنسان بحاجة إلى الاستغفار ولا أحد يزكّي نفسه بقوله أنا صالحٌ أو تقيٌّ، ويبيّن لنا سبحانه وتعالى في قوله " ولن تبلُغوا نفعي" أنّه ليس بحاجة إلى عبادتنا وطاعتنا وإنّما أمرنا بها لحاجتنا نحن إليها فضلا منه، فلا يتضرّر الله تعالى بمعاصينا، ولا ينتفع بالطاعات، لأنّه غنيٌّ عن ذلك، فلا يغترَّ الإنسان بعمله وطاعاته ويمُنَّ على الله تعالى بها، فالمنّةُ لله سبحانه وتعالى، كذلك ليس هناك مجال تنال به رحمة الله إلاّ العمل الذي تعمله، ولا تُعذّبُ إلاّ على عملك، فالاهتمام بعملك هو مناط سعادتك أو شقاوتك، ويقول سبحانه عزّ وجلّ " ثمَّ أوَفِّيكُمْ إيّاها" وهذا يوم القيامة، وثمّ للمستقبل، فكلّ إنسان يُجازى على عمله خيرا أوشرا ويُوَفّى عمله لا يضيع منه شيءٌ، فهذا الحديث عظيم، ودقيق في معانيه واضح الدلالة لا يحتاج إلى مجهود في فهمه، يفهمه العاميّ والمتعلّمُ، وهو حُجَّةٌ من الله على عباده، فهذه الآلية تضمنت حاجة الإنسان إلى ربّه في كلّ وقت وحين فهو في علاقة اتّصال معه دائمة ومتجدّدة وبأشكال مختلفة فيها من الحركة والأحاسيس ما يجعلها مستمرة، وهذا الحديث بيّن عجز الإنسان وأنّ الله تعالى خبير بعباده ويعلم نفعهم وضرّهم، فأرشدهم إلى التمسك بحبله المتين باتّباع ما أمرهم به واجتناب ما نهاهم عنه، فالرسول ﷺ في هذا الحديث كان مُبلَّغا مُبلِّغاً فهو الدّاع إلى ربّه سبحانه وتعالى، ليبيّن لنا أنّ اللّجوء إلى الله هو سرّ الفلاح في الدنيا والآخرة، ولئن وجدنا هذه الأحاديث

القدسية أتت في مواضع أخرى كذلك، فإنّ هذا دليل حجّة الله على عباده، وحُجج الله تعالى أقرب إلى أفهام النّاس، ولها أهميّة كبيرة في التبيين والتأثير، ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مثلُ القائم على حُدود الله والواقعِ فيها كمثلِ قَوْمٍ اسْتَهَموا*على سفينةٍ، فأصاب بعضُهُم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الّذين في أسفلها إذا استقُوا من الماء مرُّوا على من فوقهم، فقالوا: لوْ أنّا خرَقْنا في نصيبنا خرْقاً ولمْ نُؤْذِ من فوقنا، فإنّ يتْرُكوهم وما أرادوا هلكوا

جميعا، وإنّ أخذوا على أيديهمْ نَجَوْا جميعاً" (أخرجه البخاري (2493) من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما"[1]، فضرب النبيّ ﷺ مثلا للذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، والذي يقع في المعاصي، وهذا مثلٌ للعصاة الّذين يريدون أن يخرُقوا سفينة الإسلام؛ لأنّ الإسلام هو السّفينة التّي تُنقذ من الهلاك والغرق، فالأمثال لها أكثر من مدلول كالنّظير والشبه والحجّة والآية والعبرة والعظة والقصة ذات الشأن، فهي "جملة من الأقوال التّي تبرز المعقول في صورة المحسوس، وتكشف عن الحقائق، وتقرّب المعاني إلى الأفهام، وتعرض الغائب في صورة الحاضر، وتجمع المعاني الرائعة في العبارة الموجزة السهلة، وتثبّت المعنى في الذّهن، وتدفع الاقتناع بأوجز سبيل، وهي وسيلة من وسائل الوعظ والهداية". [2]

د–الآلية الحسيّة:

يستند تلقي الحديث النّبوي الشّريف إلى السّمع أوّلا ثمّ البصر، متخطيا منطقة الحواس إلى العقل، ليصل مباشرة إلى القلب، الذّي قال عنه النّبيّ صلى

---

[1] – صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، المِنحة الرّبانيّة في شرح الأربعين النوويّة للإمام يحي بن شرف بْنِ حسنِ بنِ حسينٍ النّوويّ، الدّار الأثريّة، الطبعة الأولى، 2011م، القاهرة، مصر، ص254.

[2] – ينظر: نخبة من العلماء والباحثين، قاموس القرآن الكريم، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، الطبعة الأولى، 1992م، ص157.

*أي اقترعوا على سفينةٍ، أيّهم يكون في الدّور العلوي، وأيّهم يكون في الدور السّفلي.

الله عليه وسلم:"...ألا وإنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه وإذا فسدت فسد الجسد كلّه ألا وهي القلب" (رواه البخاريّ ومسلم)[1]، فالقلب "كالرّاعي إذا صلُح صلحت الرعيّة أي الجوارح كلّها، فهو مركز القرار، وإذا فسد فسدت كلّ الجوارح، وصلاحه يحصل بسلامته من الأمراض الباطنة التّي عدّدها العلماء بنحو أربعين مرضا منها الغلّ والحسد، والحقد، والشّح، والبخل، والكبر، والمكر، والرياء،...الخ، وكلّ هذا من أجل الانتهاء إلى المُبلَّغ المؤمن بما أُنزل عليه من ربّه أو العبد الكافر الذي رفض هدي الله تعالى، ولأنّ النّفوس على أصنافها " ترتاح إلى مخاطبتها بالحسّ، فهو أوّل وسائل المعرفة وأهمها لديها" [2]، فإعارة السّمع للحديث النّبويّ كي يتلقى المُبلَّغ الخطاب بالصورة المطلوبة، والله تعالى يقول:﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه–الآية 114)، يقول ابن كثير في تفسيره لهذه الآية، أي: أنصت، فإذا فرغ الملك من قراءته عليك فاقرأه بعده[3]، والإنصات يكون بحاسّة السّمع وهو السّكوت للاستماع، وهذا توجيه ربانيّ للنبيّ ﷺ يتمكّن من خلاله المتلقي المُبلَّغ من قراءة ما استمع إليه بالأذن لينتقل ذلك البلاغ إلى القلب ومن ثمّة إلى العقل، ولذلك قدّم السّمع على البصر، وكان النّبيّ ﷺ يتواصل شفويا مع أصحابه ويحاورهم ويجيب على أسئلتهم، فهذا التّواصل كان يوفر معطيات مقاميّة متنوعة منها ملامح الوجه، النبر، المحيط الفيزيائي، معارف المخاطَبين...الخ، و"عن أنس رضي الله عنه: أنّ النبيّ ﷺ كان إذا تكلّم بكلمةٍ أعادها ثلاثا حتّى تُفهم عنه، وإذا أتى على قوم فسلّمَ عليهم ثلاثا" رواه البخاري، وعن عائشة رضي الله

---

[1] –صحيح البخاري بشرح فتح الباري 126/1، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم الحديث 52.

[2] –محمد زغلول سلام، النقد العربي الحديث–أصوله، قضاياه ومناهجه، مطبعة المعرفة، القاهرة، 1964م، ص62.

[3] –بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص319.

عنها قالت: كان كلامُ رسول الله ﷺ كلاماً فصْلاً يفهمهُ كلّ من يَسْمَعُهُ"(رواه أبو داود)"[1]، ثم إنّ الّذي يتمعن في أحاديث النّبيّ ﷺ يجد ترادفا بين السّمع والبصر، وبين العقل والقلب، وممّا يؤكد هذا في الحديث النّبويّ الشريف ممّا "رواه أبو سعيد الخدريُّ–رضي الله تعالى عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من رأى منكم منكرا فليغيّره، فليغيّرْهُ بيدِهِ، فإن لم يسْتطِع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضْعَفُ الإيمانِ"(رواه مسلم (49)"[2]، فالتغيير الذي ذكره رسول الله ﷺ جعل له مراتب، أمّا المرتبة الأولى فهي رؤية المنكر؛ أي ما نهى الله عنه ورسولُه من الأقوال والأفعال والتّصرفات، والرؤية تكون بالبصر "فليغيّره بيده" أي يزيله بيده، بسلطته وهذا ينطبق على كلّ مسؤول سواء على بيت أو مؤسسات، ثم المرتبة الثانيّة وهي" فإن لم يستطع فبلسانه" فغياب السلطة يعوّضه العلم والبصيرة، فيبيّن للنّاس، ويعظ، ويذّكر ويخطب ويبلّغ وهذا كلّه يتمّ بتوظيف اللّسان بالنّطق، وكذلك إعمال حاستي السّمع والبصر لفهم المقاصد والعمل بها أو يُبلِّغ من له سلطة التغيير بيده ويرفع إليه الأمر بإعمال كلّ الحواس التّي ذكرناها، لتأتي المرتبة الثالثة " فإن لم يستطع فبقلبه" أي: ليس عنده علمٌ ولا عنده معرفةٌ، ولا يعرف كيف يُنكر، أو عنده علمٌ وعنده معرفةٌ، ولكنّه ممنوع من الكلام، فهذا يُنكر بقلبه، فيبغض المُنكر وأهل المنكر ويعتزلهم ويبتعد عنهم، وهذا دليل على أنّ القلب له دور فعّال في إنجاز الأفعال، فهو يحثّ القلب على التبصّر والنّظر والتدبر، فالبصيرة قوّة القلب المستنيرة بنور الله يرى فيها حقائق الأشياء وبواطنها

---

[1] –أبو زكريا يحي بن شرف النّووي (ت676هـ)، رياض الصالحين، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، باب استحباب بيان الكلام وإيضاحه للمخاطب وتكريره ليفهم إذا لم يفهم إلا بذلك، دار الفكر، بيروت لبنان، 1996م ص336.

[2] –صحيح مسلم 69/1، كتاب الإيمان، باب بيان كون النّهي عن المنكر من الإيمان، وأنّ الإيمان يزيد وينقص، رقم الحديث 49.

بمنزلة البصر للنّفس، وهنا تظهر أهميّة عمل القلب وعمل العقل وعمل حاستي السّمع والبصر فهي تشترك مجتمعة في تغيير المنكر، والله تعالى أعلم.

هـ-الآليّة التّداوليّة:

يتجلّى أثر هذه الآلية أثناء النّشاط التّواصلي، فهي تستكمل كلّ الآليات المذكورة لتحقيق تواصل فعلي، بطرق صحيحة تستند إلى تداول اللّغة بين المتكلّم والسّامع في سياق مادي، واجتماعي، ولغوي، وصولا إلى المعنى المضمر في الكلام، فإعمال السّمع والبصر، وإعمال العقل والقلب في التّواصل اللّساني لا يمثل شيئا ما لم يكن هناك إنجاز فعلي، فثنائية (اللّغة /الاستعمال) تمثل مبدأ رئيسيا في هذه الآليّة، لِما تظهره من انسجام كبير مع استراتيجيّة التّواصل، ولما تؤديه اللّغة من وظيفتين أساسيتين ترتبطان بقصد المتكلّم الذي يستعملها وهما: الوظيفة التعامليّة، والوظيفة التّفاعليّة، فهاتان الوظيفتان ركيزتان أساسيتان في التّواصل وتشكّلان انسجاما ألّح عليه الخطاب النّبويّ في أكثر من موضع، فلا يقتصر حديثه ﷺ على مجرد التّلقي فقط، بل وَجب أن يكون متبوعا بالفعل الذي يُتمّم ذلك القول، فصيغ الأمر مثلا ورد ذكرها في الأحاديث النّبويّة، وهي تندرج ضمن النّواهي والأحكام والأوامر، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر في قوله صلى الله عليه وسلم:" ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم.." (رواه البخاريّ ومسلم)[1]، يقول صلى الله عليه وسلم: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمتْ، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليُكرم جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليُكرم ضيفه" (رواه

[1] -صحيح البخاري بشرح فتح الباري 251/13، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث 7288، وصحيح مسلم 1830/4، كتاب الفضائل، باب توقيره صلى الله عليه وسلم، وترك إكثار سؤاله، رقم الحديث 1337.

البخاريّ ومسلم)[1]، لذلك نجد أنّ التّواصل يكون قائما على القصديّة، فالإنسان لم يُخلق عبثا وإنّما من أجل عبادة الله تعالى بكل جوارحه، مصداقا لقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات. الآية 56)، والرّسول ﷺ بعثه ربّنا عزّ وجلّ ليُعلّمنا ديننا، ويبيّن لنا سبيل التّقرب إلى الله تعالى بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، فحياة الإنسان مبنيّة على المقاصد، فكلّ ما أتى به نبيّنا ﷺ يندرج ضمن عمليّة تواصليّة تتعاظم فيها التّفاعلات، وتؤدى الوظائف على الوجه المطلوب من أجل الامتثال للأوامر الإلهيّة، وتغيير السلوكيات والمعاملات السلبيّة، ولجأ رسول الله ﷺ إلى وسائل كثيرة لتبليغ دعوته، فأعماله كانت تعكس ما جاء في القرآن الكريم من تعاليم وأوامر ونواه، وبيّن مستلزمات العبادة للناس التي لا غنى عنها في تحقيق الاتصال بين العبد وربّه، فلا يمكن العمل دون الرّجوع إليها، فالأحاديث النّبويّة الشّريفة أبانت مضامينها أنّ التّواصل مع النّاس يكون بأكثر من طريقة، فقد يكون بالحوار، بالدّعوة، بالصّبر، بالموعظة، بالقصّة، بالتّبليغ، بالجدال، بالوصيّة، بالخطبة،....الخ، كما يكون التّواصل مع الله عزّ وجلّ بالرّكوع والسّجود والنّحر له، والرّفق والرّحمة والصدقة والإحسان والإصلاح والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر...الخ، وغيرها من الطرق الفعليّة والقوليّة، فالتّواصل هو الأصل في التأسيس للتعايش وإنشاء العلاقات التفاعليّة في المجتمع، وأحاديث النّبيّ ﷺ سواء كانت مسموعة أو مقروءة، فإنّها تستدعي إنجازا فعليا يحقّقها، فيصبح اللّفظ القوليّ منقادا إلى اللّفظ الفعلي.

[1] –صحيح البخاري بشرح فتح الباري 445/10، كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، رقم الحديث 6018، وصحيح مسلم 68/1، كتاب الإيمان، باب الحثّ على إكرام الجار والضيف، رقم الحديث 47.

وبناءً عليه تُصبح "بنية اللّغة عبارة عن نظام من السلوك"[1]، فدور المُبلَّغ يتجاوز حدود القراءة والاستماع إلى الفعل، ممّا يعني أنّ التّواصل يحتاج إلى قناة لوصول القول سواء كان شفويا أم كتابيا إلى المبلَّغ، فهي تجمع بين هذا القول وبين الفعل العملي أي حلقة الوصل بينهما، وهذا لا يكون إلاّ إذا توفّر في القناة اللّسان السّليم، والتّعبير المثالي، وارتقاء في المستوى الفكري.

[1] -فويدر شنان: التداولية في الفكر الأنجلوسكسوني، المنشأ الفلسفي والمآل اللساني، مجلة اللغة والأدب، العدد 17 جانفي، 2006م، ص12.

المبحث الثاني

التّداوليّة: المفهوم ومنطلقات التأسيس

مدخل:

ظهرت التّداوليّة في النّصف الثّانيّ من القرن العشرين نموذجاً جديدا في البّحث اللّغويّ، فهي واحدة من أكثر المجالات حيويّة في علم اللّغة وفلسفة اللّغة، وأصبحت " في السنوات الأخيرة موضوعا مركزيا في العلوم المعرفيّة خاصة الذكاء الاصطناعي والمعلوماتيّة، وعلم الأعصاب وعلم أمراض اللّغة، وعلم الاجتماع"[1]، والمُلاحظ أنّ هذا النّموذج الجديد في الدّراسات اللّسانيّة توسّع في وقت قصير نسبيا حتى غدا "مجالا خصبا لإثارة قضايا محوريّة مرتبطة بالتّواصل الإنسانيّ"[2]، ورأى بعض البّاحثين المعاصرين أنّ هذا التّحوّل التّداوليّ في علم اللّغة هو تحوّل من " نموذج القواعد النّظريّة" (على وجه الخصوص بناء الجملة) إلى " نموذج مُستخدِم اللّغة"[3]، واعتبر آخرون مثل جاكوب لوي مي (Jacob.L.Mey) أنّ هذا الانتقال أو التّحوّل ظهر نتيجة إخفاق النّظريّات أو الفرضيات اللّسانيّة السابقة والمؤَسّسة على النّحو واللّغة كمُنتَج بشريّ، فكيف تّم الإعداد لهذا النّموذج الجديد؟ وما هو القاسم العمليّ بينه وبين النّموذج اللّسانيّ السابق له زمانيا في البحث اللّغوي؟ وما فائدة التّداوليّة في الدّراسات اللّغويّة والخطابات المتعدّدة؟

---

1 –YAN HUANG, The Oxford Handbook Of Pragmatics, First Edition,2017,p2.

2 – جواد ختام، التّداوليّة: أصولها واتجاهاتها، دار كنوز المعرفة للنشر والتّوزيع، الطبعة الأولى، عمان، 2016م، ص9.

3 - Jacob.L.Mey, Second Edition,Pragmatics An Introduction,Blackwell publishing, British library,2001,p4.

1-التّداوليّة:

أ-المفهوم اللّغوي

تعدّدت المصطلحات المُترجمة إلى العربيّة الدّالة على مصطلح " Pragmatics " كمنهج جديد في البحث اللّغوي نشأ وأرسى دعائمه في البيئة الثّقافيّة الغربيّة، ومصطلح وافد على البيئة اللّغويّة العربيّة، فهناك من الباحثين من أطلق عليه: التّداوليّة، التّداوليات، الفعليّات، البراغماتية، البرجماتية، الذرائعيّة، النّفعيّة، الوظيفية، السياقيّة، الاتصالية، التبادليّة، المقاميّة، وغيرها من المصطلحات المقابلة لهذه الكلمة اليونانيّة الأصل (pragmaticus) " المشتقة من Pragma وتعني الحركة أو الفعل Action "[1]، إلاّ أنّ مصطلح التّداوليّة تبوأ المركز الأوّل في الاستعمال بين الباحثين العرب الذين قبلوا كذلك بترجمة الدكتور طه عبد الرحمن الّذي اختار مصطلح "التّداوليات" كمقابل عربيّ، فقال: " وقد وقع اختيارنا منذ 1970م على مصطلح "التّداوليات" مقابلاً للمصطلح الغربي (براغماتيقا)؛ لأنّه يوفي المطلوب حقّه، باعتبار دلالته على معنيي الاستعمال والتّفاعل معا"[2]، أمّا هشام إبراهيم عبد الله الخليفة الذّي ترجم مصطلح (Pragmatics) إلى الفعليات، رأى "أنّ مصطلح التّداوليّة فيه خلط بين المدرسة الفلسفيّة المشهورة Pragmatism (الذرائعيّة أو فلسفة الذرائع)، وحقل Pragmatics في اللّسانيات، مستندا في ذلك إلى أنّ صيغة المصدر الصناعي لا تُستعمل لتسمية العلوم، أو الحقول العلميّة إلاّ جمعا لصيغ النسبة في اللّغة العربيّة مثل رياضيّات وبصريّات ولسانيّات، أمّا النسبة المفردة فتُستعمل للمذاهب

---

[1] -جواد ختام، التّداوليّة: أصولها واتجاهاتها، ص13.

[2] -طه عبد الرحمان، في أُصول الحوار وتجديد عِلْم الكلام، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربيّ، بيروت-لبنان، 2000م، ص28.

والاتجاهات الفكريّة مثل الماركسيّة والوجوديّة والبِنيويّة، والديمقراطيّة...الخ"[1]، ويقول جواد ختام في كتابه " التّداوليّة أصولها واتجاهاتها" بأنّ هذا المصطلح مرّكب من وحدتين إحداهما معجميّة "تداول" والأخرى صرفية "ية" دالة على مصدر صناعي، والدّال واللاّم في اللّغة أصلان أحدهما يدلّ على تحوّل الشّيء من مكان إلى مكان، والآخر يدلّ على ضعف واسترخاء كما ذكر ذلك ابن فارس أحمد بن زكرياء في كتابه "مقاييس اللّغة "[2]، و"الدّولة: انقلاب الزّمان من حال البؤس والضر إلى حال الغبطة والسّرور، والدولة العقبة في المال، والدّولة في الحرب أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى، يقال كانت لنا عليهم الدّولة وقد أداله"[3]، و"تداولوه أخذوه بالدول، وقد تداولته الأيدي: أخذته هذه مرة وهذه مرة"[4]، وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿ إن يّمسسكم قرح فقد مسَّ القومَ قرحٌ مثله، وتلك الأيّام نُداولها بين النّاس ﴾ (آل عمران. الآية 140)، فسّر الطاهر بن عاشور كلمة "نداولها" الموجودة في هذا السياق القرآني بقوله أنّ " المُداولة مصدر دَاوَلَ فلان فلانا الشّيء إذا جعله عنده دُولة ودُولة عند الآخر أي يدُوله كلٌّ منهما أي يلزمه حتّى يشتهر به، ومنه دال يدُول دوْلا اشتهر، لأنّ الملازمة تقتضي الشهرة بالشّيء، فالتّداول في الأصل تفاعل من دال، ويكون ذلك في الأشياء والكلام، يُقال: كلامُ مُداول، ثم استعملوا داولتُ الشّيء مجازا، إذا جعلت غيرك يتداولونه، وقرينة هذا الاستعمال أن تقول: بينهم، فالفاعل في هذا الإطلاق لا حظّ له من الفعل، لكن له الحظّ في الجعل، وقريب منهم قولهم: اضطررته إلى كذا، أي

---

[1] –يانغ هوانغ، مُعجم أوكسفورد للتّداوليّة، The Oxford Dictionary Of Pragmatic ، ترجمة هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 2020م،ص32.

[2] – ابن فارس أحمد بن زكرياء (ت395هـ)، مقاييس اللّغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م، ج2، ص314.

[3] –ابن منظور محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر للنشر، بيروت، لبنان، ج5، ص327.

[4] –جواد ختام، التّداوليّة: أصولها واتجاهاتها، ص13.

جعلته مضطرا مع أنّ أصل اضطّر أنّه مطاوع ضرّه"[1]، وقال الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتابه "العين": " دول: الدُّولَةُ والدَّوْلَةُ لغتان، ومنه الإدالة؛ قال الحَجّاج: إنّ الأرضَ ستُدالُ منّا كما أدَلْنا منها، أي نكون في بطنها كما كنّا على ظهرها، وبنو الدِّول: حيٌّ من بني حنيفة"[2]، وقِيلَ فِيمَا قالهُ الحَجَّاجُ أنّ الأَرْضَ سَتَأْكُلُ مِنَا كَمَا أكلناها، وجاء في لسان العرب لابن منظور: "الدُّولة، بالضم، في المال، والدَّوْلةُ، بالفتح، في الحرب، والجمع دُوَلٌ ودِوَلٌ، قال ابن جنيّ: مجيء فُعْلة على فُعَلٍ يريك كأنّها جاءت عندهم على فُعلة، فكأنّ دَوْلة دُولة، وإنما ذلك لأن الواو مما سبيله أن يأتي تابعا للضمة"، وقال الجوهريّ: الدَّولة، بالفتح، في الحرب أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى، وقال أبو عبيد: الدُّلة، بالضم، اسم للشيء الذي يُتداول به بعينه، والدَّوْلة بالفتح، الفعل، وذكر عن الزجاج:" الدُولة اسم الشيء الذي يُتداول، والدّولة الفعل والانتقال من حال إلى حال".[3]

فهذه المعاني والدّلالات المذكورة تجعلنا نستشف أنّ هناك بُعدا حركيّا لهذا المصطلح من خلال ربط دلالته اللّغويّة بمعنى التّفاعل والتّحول والتبدل والتغير من حال إلى حال، وهذا يوافق ما قاله عبد الله الخليفة في أنّ مصطلح التّداوليّة يحمل في جوهره معاني فعليّة حقيقيّة، إذ أنّ الفعليّات كما ذكر في ترجمته لمُعجم "أوكسفورد للتّداوليّة" تدرس المعاني والمقاصد في السيّاق الفعلي، أي الحقيقي"[4]، فمن خلال هذه التّحديدات المُعجميّة يتّضح لنا أنّ هذا المصطلح له جذور في القواميس العربيّة القديمة ترتبط بالمادة اللّغويّة (د. و. ل) وبالتداول أي

[1] –محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، الدار التونسية للنشر، الجزء الرّابع، تونس، ص100.

[2] – الخليل بن أحمد الفراهيدي(ت170هـ) كتاب العين، ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداوي، الجزء الثاني، المحتوى د–ص، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، الطبعة الاولى، 2003م، ص60.

[3] –ابن منظور، لسانُ العرب، نشر أدب الحوزة مادة (دول)، الجزء 11، قم إيران، 1405هـ، ص252.

[4] –يانغ هوانغ، مُعجم أوكسفورد للتّداوليّة، The Oxford Dictionary Of Pragmatic ، ص32.

التبادل المعمّم، وكذلك تتّصل بالتّحاور، والتّفاعل، وهذا كلّه له معنى فعلي أي حقيقي يجمع بين التّفاعل والتّواصل؛ فمعنى التّداول من هذا التّصور أن يكون القول موصولا بحركيّة الفعل الإنجازي.

ب-المفهوم الاصطلاحي:

تختلف الدّلالة الاصطلاحية المرتبطة بلفظ "التّداول" المستعمل قديما في المعاجم العربيّة عن المعاجم اللّسانية الغربيّة التّي تحمل في طياتها دلالة اصطلاحيّة للفظ (Pragmatics) تنبثق عن تنظيرات غربيّة تتنازعها جملة من الفُهُوم، لذلك فإنّ" أسهل طُرق صياغة المصطلح أن تجد له لفظاً في المُعجم العامّ قريبا من معناه الاصطلاحي، ثم تُحدّده وتُقنّنه أو تصطلح عليه"[1]، فالدّلالة الاصطلاحية تأخذ بأعناق الدّلالة اللّغويّة، وممّا يُلفت النّظر إلى هذا المصطلح الجديد الوافد على البيئة اللّغويّة العربيّة أنّ له انتماء إلى بيئة أخرى غير عربيّة لها انتماءاتها اللّغويّة والعقائديّة والفلسفية، فكانت لهم مؤلّفاتهم في هذا المجال ذات القيمة العلميّة الرّصينة، والتّي بنى عليها الباحثون والدّارسون العرب تصوّراتهم لهذا الفرع الجديد من علوم اللّغة، أين قاموا بترسيم الحدود له ترسيما داخليّا، وهذا استنادا إليه كحقل معرفي له خصوصيّاته ومميّزاته، وترسيما خارجيّا في وصف التّفاعل بينه وبين الفروع الأخرى من علوم اللّغة، لتتشّكل عبر مراحل تداوليّة اللّغة؛ أي تداوليّة أشكال التّواصل اللّسانيّة وغير اللّسانيّة، فاستعمال مصطلح " التّداوليّة " من حيث هو معنى عامٌّ، في الثّقافة اللاّتينيّة، قبل سنة 1438 للميلاد لم يكن له أثر، و"ارتبط أصله باللّغتين الإغريقيّة (Pragmatikos)، واللاّتينيّة بالمعنى القانونيّ (Pragmatika sanctio)، ولهذا المفهوم في الثّقافة الغربيّة عدّة استعمالات: قانونيّة؛ وهو الاستعمال الأوّل على ما يظهر، ثمّ فلسفيّة، ومنطقيّة، ورياضيّاتيّة، ثمّ أخيرا لسانيّاتيّة (دلاليّة)،

---

[1] – يانغ هوانغ، مُعجم أوكسفورد للتّداوليّة، The Oxford Dictionary Of Pragmatic ، ص.

وبلاغيّة (سياقيّة)، وسيميائيّة (تأويليّة)"[1]، فهذا التّدرج في الاستعمالات أفرز فيما بعد تعدّد في التّعريفات لهذا التّخصص العملي المُعالج للّغة، يشير ديسون في هذا السياق إلى" أنّه يجب أن نميّز بين معنيين لمفهوم التّداوليّة لدى بنفنيست: أحدهما قريب من مفهوم الفعل المتضمّن في القول لدى أوستن (المتعلّق بأشكال معيّنة من اللّغة)، والآخر يمتدّ إلى ممارسة اللّغة ذاتها، واللّغة بأكملها " تعدُّ بمثابة حدث"، ومن ثَمَّ تغطّي مفاهيم التلفّظ، ينتقد بنفنيست التمييز بين علم الدّلالات والتّداوليّة، ويتحدَّى مقارنة اللّغة بأداة ما"[2]. وعرّفت الباحثة اللّسانيّة كاثرين أوركيوني (Catherine Kerbrat-Orecchioni) التّداوليّة على أنّها: " دراسة الكلام في خلال الفعل"[3]، فالتّداوليّة من خلال هذا التّحديد بيّنت "أنّ لكلّ كلام أفعاله، وكشفت عن سلسلة من الأفعال المضمرة أو الظاهرة".[4] فهي ليست علما لغويا محضا يكتفي بتفسير البُنى اللّغويّة ووصفها ويتوقّف عند حدودها وأشكالها الظاهرة، ولكنّها ارتبطت ارتباطا وثيقا بمجال التّواصل، فأصبحت علما جديدا يدرس الظواهر اللّغويّة في مجال الاستعمال، ويُحدّد الإطار الذي يكون داخله التّواصل ناجحا من خلال استثمار كلّ مفاهيمها الإجرائية، فالتّداوليّة عموما هي "مجموعة من البحوث المنطقيّة(...)، وهي كذلك الدّراسة التي تعنى باستعمال اللّغة، وتهتم بقضية التلاؤم بين التعابير الرمزيّة والسياقات المرجعيّة والمقاميّة والحديثية والبشرية"[5]، وتُستمد من رافدين أساسيين هما: "أوّلا الرّافد

---

[1] –عبد الملك مرتاض، نظرية البلاغة، ص155.

[2] –جوليان لونجي، جورج إيليا سرفاتي، قاموسُ التّداوليّة، ترجمة: لطفي السيد منصور، الطبعة الأولى، دار دانو، فرنسا، لبنان بيروت، سبتمبر 2020م، ص84.

[3] –Catherine Kerbrat-Orecchioni, Les actes de langages dans le discours,Armand Colin, Paris, 2014, p.1.

[4] –سامي كليب، البراغماتية (القولفعلية) في تحليل أفعال الخطاب السياسي: خطاب ترامب والملك سلمان نموذجا، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 2017م، ص134.

[5] – فيليب بلانشيه، التّداوليّة من أوستن إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، اللاذقية–سورية، 2007م، ص18.

المعرفي الذي تُقدّمه بعض مباحث علم النّفس المعرفي بـ: الاستدلالات، النوايا، العقائد، وثانيا الرّافد التّواصلي يخصّ أغراض المتكلّمين واهتماماتهم، ورغباتهم"[1]، ويرى مسعود صحراوي أنّ " التداوليّة تمثل حلقة وصل بين مختلف الحقول المعرفيّة، منها الفلسفة التحليلية ممثلة في فلسفة اللّغة العاديّة، ومنها علم النّفس المعرفي ممثلا في "نظرية الملاءمة"، ومنها علوم التّواصل، ومنها اللّسانيات"[2]، فالتّداوليّة من خلال ما تقدّم ذكره علم لساني جديد يفسّر الظواهر اللّغويّة في مجال الاستعمال، ويحدّد القوانين الكليّة للاستعمال اللّغوي، والتعرّف على قدرات الإنسان اللّغويّة للتّواصل مع الآخرين وترك الأثر الناتج عن فعل اللّغة.

2-التأصيل التّاريخي لمنابيع التّداوليّة:

يسجّل التّاريخ المسطور للدّراسات اللّسانيّة آلاف المقالات وعشرات الكتب التي نُشرت بأكثر من لغة في محاولة لإبراز أهم خصائص ومعالم الاتجاهات المختلفة، وتحديد مجالاتها التّطبيقيّة العمليّة، كما أنّ الاختلاف في الرؤى هو من الطبيعة البشريّة، لذلك حاول عديد البأحثين في هذا الحقل -المعرفي والفلسفي- إيجاد طرائق جديدة في النّظر إلى المكوّنات اللّغويّة وعلاقتها بعضها ببعض وفق معايير مرجعها الأساس العقل البشريّ، ومنطلقات فكريّة وفلسفيّة مختلفة المشارب، والتّي تساهم في تحديد الإطار الذي تتبلور فيه القواعد والآليّات، قصد إرساء معالم الرؤية الواضحة لهذا الواقع اللّغويّ المعرفيّ، فكان من أبرز النّظريات: البنيويّة، والنّحو التّوليدي، وغيرها من النظريات ذات البناء الفلسفي، وبرز اتجاه آخر في أواخر القرن الماضي حاول البحث عن الحلقة المفقودة في هذه الدّراسات ليصل إلى أن دراسة النّظام الدّاخلي للّغة دون ربطها

---

[1] -مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب-دراسة تداوليّة لظاهرة "الأفعال الكلاميّة" في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، 2005م، ص28.

[2] -المرجع نفسه، ص16.

بالظّروف والعناصر المحيطة بها، يجعل تلك الدّراسات غير متطورة وساكنة، لذلك رأى أصحاب الاتجاه الثاني الّذي يشتغل تحت النّظريّة اللّسانيّة التّداوليّة أنّ تلك النّظريات ربّما أخفقت في تحديد معنى ما يتمّ نطقه، وأنّ دراسة الاستخدام اللّغوي والضوابط التّي تحكمه، وإبراز دور المقام أو السيّاق غير اللّغوي في التّواصل الإنساني، ضروريّة للكشف عن مقاصد المتكلّم، وحسبهم فإنّ المصطلحات الحديثة المندرجة ضمن مجال الاتصال تركزّ في مجملها على الرسائل الإلكترونيّة ومستخدمي اللّغة على عكس الدّراسات اللّسانية الكلاسيكيّة التي ركّزت في المقام الأوّل على العناصر والتّراكيب اللّغويّة مثل الأصوات والجمل التّي يُنتجها مستخدمو اللّغة، لذلك فإنّ التّداوليّة تهتم بعمليّة إنتاج اللّغة ومستخدميها، وليس فقط اللّغة، وسيكون المجال المناسب لها ما سمّاه " تشومسكي" الأداء" أي الطريقة التّي يستخدم بها الفرد اللّغة، وبناء عليه يمكن وصف هذا التّحول للدراسات اللّسانيّة بأنّه تحوّل من نموذج البحث في القواعد النظريّة إلى نموذج مُستعمِل أو مُستخدِم اللّغة.

3- المذهب البراغماتي ونشأة التّداوليّة:

لقد سبق إلى التأسيس للمذهب البراغماتي الفلاسفة الأمريكيون يترأسهم كلٌّ من ويليام جايمس William James، وشارلساندرس بيرس Charles Pierce الّذي حاول سنة 1905م أن يتفرد بنحته لنسق فلسفي خاص وذلك بتغيير مصطلح Pragmatism إلى Pragmaticism على أساس مفاده "أنّ قيمة المفهوم تتبدى فيما يترتب عليه من آثار عملية ونتائج واضحة وملاحظة، فالبراغماتية عنده بدلاً من أن ترتكز على مقدّمات الأفكار، فإنّها تركّز على النتائج المترتّبة على تلك الأفكار، فهي تُوّجه نحو الاهتمام بالأشياء النّهائية وبالنتائج، ومن ثم فهي لا تعنى بالسؤال عن ماهيّة الشّيء أو أصله بل عن نتائجه، فتوجّه الفكر نحو الحركة ونحو المستقبل، وتبلورت أفكار بيرس Pierce

حول مرجعيّة القيام بالفعل على أساس اعتقادي يشمل أثر تلك الأفكار في التّجربة والملاحظة انطلاقا من سياقات توجّهها، و حسبه فإنّ الفكرة التي تقود إلى القيام بالعمل؛ أي الفعل هي الفكرة الصالحة والحقيقية، وبيّن هذا الطرح في دراسته الشّهيرة عام 1878م " كيف نجعل أفكارنا واضحة" How to Make Our Ideas Clear مبيّنا من خلالها أنّ المقصد من كلّ فكرة هو إنجاز الفعل وإن كان هدفه الجوهريّ هو التّمكين للفلسفة في التعاطي مع قضايا الإنسان"[1]، وقد" ميّز الفيلسوف الأمريكي شارلز موريس Charles Morris عام 1938م في مقال كتبه في موسوعة علميّة بين مختلف الاختصاصات التّي تعالج اللّغة فذكر منها علم التّراكيب (وبالإجمال النّحو الذي يقتصر على دراسة العلاقات بين العلامات)، وعلم الدّلالة (الذي يدور على الدلالة التّي تتّحدد بعلاقة تعيين المعنى الحقيقي القائمة بين العلامات وما تدّل عليه)، لتأتي بعدهما التّداوليّة التّي تعنى في رأي موريس بالعلاقات بين العلامات ومستعمليها أو مستخدميها"[2]، وهو بهذا التّفريق حدّد حقلها المعرفيّ وميّزها عن غيرها من العلوم اللّغويّة الأخرى، ولكنّه حصر دراستها على العلاقات القائمة بين عناصر الخطاب والمقام الذي يجري فيه التّواصل، إلاّ أنّ التّداوليّة بهذا المفهوم بقيت حبيسة النّظرة الكلاسيكيّة المرتبطة بالبلاغة الإغريقيّة، واللاّتينيّة، والنّظرية اللّسانيّة التّي" اعتبرها موريس من أشكال تداوليّة الخطاب"[3]، استمرت الأبحاث

---

[1] –ينظر: مجموعة من الباحثين والأكاديميين العرب، معجم الفلاسفة الأمريكان من البراجماتيين إلى ما بعد الحداثيين، اشراف وتحرير علي عبّود المُحمداوي، منشورات ضفاف، الرباط–المغرب، الطبعة الأولى،2015م، ص ص 72–73.

[2] –آن روبول، جاك موشلار، التّداوليّة اليوم علم جديد في التّواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 2003م، ص29.

[3] –عبد الملك مرتاض، نظريّة البلاغة: متابعة لجماليّات الأسْلَبة: إرسالا واستقبالا، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران–الجزائر، الطبعة الثانية، 2010، ص155.

في إطار فلسفة اللّغة يشتغل عليها ثلّة من الباحثين نذكر منهم الفيلسوف جون أوستين John Austin الذي ألقى محاضرات الفيلسوف الأمريكي ويليام جايمس William James سنة 1955م، وتوفي بعدها بفترة وجيزة سنة 1960م، ثم نُشِرت بعد وفاته تلك المحاضرات التّي برز أثرها في البحوث اللّغويّة اللاحقة، فكانت هذه الفترة منعطفا تاريخيا للتّداوليّة إذ شهدت تطورا مع أتباع ج. أوستين منهم الفيلسوف الأمريكي جون سيرل John Searle الذي أعاد التّدقيق في نظريّة أوستين وطوّر فيها بُعدين أساسيين هما: " المقاصد والمُواضعات، وبالفعل فإنّه يمكن اعتبار الأعمال اللّغويّة والجمل التّي أُنجزت بواسطتها وسيلةٌ تواضعية للتعبير عن المقاصد وتحقيقها، وهذا المظهر كان حاضرا لدى أوستين ولكنّ سيرل Searle قام بالنّظر إليه وتطويره "[1]، بعدما أقّر أوستين قبله بأنّ كلّ جملة تامّة بمجرد التلفّظ بها توافق إنجاز عمل لغويّ واحد على الأقل وعمل متضمّن في القول، وتوافق أحيانا كذلك القيام بعمل التأثير بالقول، يأتي هذا بناءً على ملاحظة قدّمها حول المقابلة بين الجمل الوصفيّة والجمل الإنشائية، والتّي قادته إلى تغيير نظرته حول إسناد بعض الجمل الإنشائيّة، حيث وجد" أنّها ليست مسندة إلى ضمير المتكلّم في زمن إنتاجها ولا تتضمّن فعلا إنشائيا، ومثال ذلك في جملة " رُفعت الجلسة "، فميّز حينها بين ثلاثة أنواع من الأعمال اللّغويّة":[2]

1. العمل القولي: وهو العمل الّذي يتحقّق ما إن نتلفظ بشيء ما.
2. العمل المتضمّن في القول: هو العمل الذي يتحقّق بقولنا شيء ما.
3. عمل التأثير بالقول: هو العمل الذي يتحقّق نتيجة قولنا شيء ما.

---

[1] –آن روبول، جاك موشلار، التّداوليّة اليوم علم جديد في التّواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 2003م، ص33.

[2] – المرجع نفسه، ص ص31–32.

وواصل الفيلسوف الأمريكي "جون سيرل" مسيرة سابقه "أوستين" إلاّ أنّه أراد أن يكون متميّزا عنه في بعض المظاهر اللّغويّة التّي وجد فيها مرتكزا ضروريا لمواصلة مسيرة البحث المُؤسّس على نظريّة الأعمال اللّغويّة، فميّز داخل الجملة بين ما يتّصل بالعمل المتضمّن في القول في حدّ ذاته، وهو ما سمّاه واسم القوّة المتضمّنة في القول، وما يتّصل بمضمون العمل وهو ما سمّاه واسم المحتوى القضوي، وقد حدّد "سيرل" الشّروط التّي بمقتضاها تتحقّق مقاصد التّواصل بين المتخاطبين، ويُكلّل من خلالها العمل المتضمّن في القول أو العمل الحاصل بالكلام بالنّجاح، فذكر "التّمييز بين القواعد التّحضيرية ذات الصلة بمقام التّواصل(يتحدّث المتخاطبون اللّغة نفسها، ويتحدثون بنزاهة...الخ)، وقاعد المحتوى القضوي (يقتضي الوعد من القائل أن يسند إلى نفسه إنجاز عمل في المستقبل) من جهة، والقواعد الأوّليّة المتعلّقة باعتقادات تمثل خلفيّة (يتمنى من تلَّفّظ بأمر أن يُنْجَزَ العملُ الذي أمر به، وليس بديهيا أن يُنجزَ دون هذا الأمر)، وقاعدة النّزاهة ذات الصلة بالحالة الذهنيّة للمتكلّم (ينبغي عليه أن يكون عند الإثبات أو الوعد نزيها)، والقاعدة الجوهريّة التّي تحدّد نوع التعهّد الذي قدّمه أحد المتخاطبين (يقتضي الوعد أو التقرير التزام القائل بخصوص مقاصده أو اعتقاداته)، وقواعد المقصد والمواضعة من جهة ثانية، وهي التّي تُحدّد مقاصد المتكلّم والكيفيّة التّي يُنفّذ بها هذه المقاصد بفضل المواضعات اللّغويّة التّي ذكرت، وبهذا التّحديد يكون سيرل أضاف تصنيفا جديدا للأعمال اللّغويّة مركّزا على الأعمال المتضمنّة في القول، وهذا كلّه يندرج ضمن مجال فلسفة اللّغة"[1]، لذلك نجد أنّ أوستين وسيرل كشفا عن مرتكز آخر عند القيام بتأويل الجمل، وهو اللّجوء إلى السيّاق والمعلومات غير اللّغويّة خاصّة، من جهة أخرى رأى سيرل أنّ غاية الذّكاء الاصطناعي التّي هي إنشاء موضوعات ذكيّة، غاية لا فائدة من ورائها، وبالتالي فإنّ وجود برنامج أو نظام يتعرّف على الكلام بشكل

[1] – آن روبول، جاك موشلار، التّداوليّة اليوم علم جديد في التّواصل، مرجع سابق، ص ص31–32.

تام ودقيق أمر مستحيل لحدّ الآن نظرا للتركيبة المعقدّة للنّظام اللّساني البشري، وهنا نستحضر مثالا عن ذلك في مسألة الرّوح، فبالرغم من بلوغ عباقرة العالم الرقمي والذّكاء الاصطناعي شأوا كبيرا في المجال الآلي ووصولهم إلى مرحلة صناعة الرجل الآلي الذي يحاكي الإنسان الطبيعي في أعماله وسلوكياته، وهذا بتوظيفهم لآليات الذّكاء الاصطناعي الذي هو سلوك وخصائص تتّسم بها البرامج الحاسوبية تجعلها تحاكي القدرات الذّهنية البشريّة وأنماط عملها، إلاّ أنّهم لم يبلغوا ولن يبلغوا مسألة الرّوح، وهذا هو الإعجاز الرّباني في قوله تعالى ﴿ ويسألونك عن الرّوح قل الرّوح من أمر ربي ﴾ (الإسراء-الآية 85)، لذلك "فالقضايا التي تطرحها اللّغة على المعلوماتية تمثّل صدى لقاعدة عامّة في مجال الذّكاء الاصطناعي، وهي ما يَعسُر على الإنسان يَسهُل على الحاسوب، وما يسهل على الإنسان يعسر على الحاسوب، وهنا تتبيّن صعوبة إنتاج برامج لسانيّة تحقق المراد"[1]، ولكن يبقى البحث العلمي متواصلا ليتجاوز النّظرة الشّكلية للّغة المنبثقة من مظهرها اللّساني إلى الممارسة العمليّة في الواقع وأثناء التّواصل بين المتخاطبين، فتكون بنيّة اللّغة هي القاعدة الأساسيّة التي ترتكز عليها كلّ البحوث اللّغويّة المرتبطة بالمجال العلمي والتكنولوجي. تطوّرت فيما بعد التّداوليّة ونُشرت المقالات التّي ظهر في مضمونها تأثر أصحابها بأعمال كلّ من سيرل وأوستين، ومن أكثر هذه المقالات شهرة، نذكر على سبيل المثال لا الحصر مقال عالم الدّلالة التوليديّة جون روس John Ross المنشور سنة1970م، وعلم الدلالة التّوليدي لا يختلف عن التيارات الأخرى للنّحو التّوليدي، فهو يميّز بين البنية السطحية (الجملة المنطوقة فعلا) والبنية العميقة (دلالة الجملة المتضمّنة-مثلا- مفسّر الضمير والعبارات المحذوفة في البنية السطحية...الخ)، فرؤية "روس Ross انبنت على فرضية مفادها أنّ الجمل التّي لا تتضمّن في بنيتها السطحيّة فعلا إنشائيا صريحا، لها في بنيتها العميقة سابقة

[1] – آن روبول، جاك موشلار، التّداوليّة اليوم علم جديد في التّواصل، مرجع سابق، ص13.

إنشائية؛ سُميت هذه الفرضية بالفرضية الإنشائية وهي تختلف عن الفرضيات الكلاسيكيّة للنّحو التّوليدي التّي قادها الفيلسوف اللّساني الأمريكي أفرام نعوم تشومسكي Avram Naoam Chomsky "[1]، فالفرضية الإنشائيّة عند روس Ross تتّجه نحو إثبات وجود نسق بين ما يتضمّنه القول ومحتواه القضوي، فالجملة المنطوقة التّي لا تتضمّن شكليّا القوّة المتضمنّة في القول تحتاج إلى فرضيّة إنشائيّة تمكّن من إبراز ما خُفي ظاهريّا في الكلام، وبالتّالي تعزّز من العلاقة الموجودة بين واسم القوّة المتضمّنة في القول وواسم المحتوى القضوي، وهذا يُدّعم الاعتقاد الّذي نُسب إلى سيرل والذي أخذه من أوستين ممثلا في أنّ كلّ جملة يتّم التلفّظ بها بنزاهة تقابل بالضرورة إنجاز عمل متضمَّن في القول، وهذا الاعتقاد سيكون له أثر جليّ فيما سيأتي، وبالرغم من تباين الرؤى بين اللّغويين والفلاسفة حول موقع التداوليّة في الحقل اللّساني، إلاّ أنّها تمكنّت من استقطاب عقول كثير من الباحثين للبحث في مستقبلها ومنابع بزوغها، وتأثيرها كذلك في مجال البحث اللّساني، فمنهم من نظر إليها كمنهج جديد في التّحليل اللّغوي يُساير مستجدات تطور البحث اللّساني المعاصر من خلال تجاوز حدود الدّراسة البنيوية للّغة إلى البحث عن العلاقات المحيطة والعوامل المؤثرة في النّشاط اللّغويّ، ومنهم من يعتقد أن ظهورها كان نتيجة بداية إخفاق النّظريات اللّسانيّة الكلاسيكيّة التّي كان مؤسّسها دوسوسير مرتكزين في ذلك على جمود البحث اللّساني وانحصاره في الجانب البنيويّ للّغة، وبالتالي انعزاله عن المحيط به، وهذا يُثبّط التّطور في هذا المجال ويجعل من البحث حبيس زمن نشوء النظريّة، وربما تقديس صاحبها واللّجوء إليه عند كلّ مسألة اقتضاء، فكان التشديد على جانب المواضعة في اللّغة.

---

[1] – آن روبول، جاك موشلار، التّداوليّة اليوم علم جديد في التّواصل، مرجع سابق، ص35.

4-التّكامل الوظيفي بين التّداولية والتّواصل:

تقودنا التّحديدات السّابقة إلى أنّ التّداوليّة تهتم بكلّ أشكال التّفاعلات الخطابية، والاجتماعية، والنّفسية، وكذلك دراسة المعطيات اللّغويّة والخطابيّة المتعلّقة بالمُتلّفظ من القول، فهذا الاهتمام جعلها تتفتح على معالم معرفية أخرى ومجالات تتقاطع معها في مناحي معرفية ذات صور دلالية متنوعة، منها مجال التّواصل الذي بدأ الاهتمام باتّجاهه الوظيفي خلال النّصف الثاني من القرن الماضي، يأتي هذا بعدما برز في السّاحة اللّسانيّة اتّجاهيين كبيرين:" الأوّل: اتجاه شكلي صوري، يميل إلى رؤية اللّغة على أنّها ظاهرة عقلية، ودراستها باعتبارها نظاما مستقلا، الثّاني: اتجاه وظيفي تواصلي، اختلفت رؤيته للّغة عن الرؤيّة الأولى بحيث يرى أنّ اللّغة ظاهرة اجتماعية، ودراستها تتم على هذا الأساس" [1]، والجدير بالاهتمام فيما تم ذكره هو تأثر الساحة اللسانيّة العربيّة آنذاك بالاتجاه الأوّل الذي شهد هيمنة كبيرة وحضورا قوّيا للاتجاهيين اللّسانيين البنيويّ والتوليديّ، حيث وفرا عُدّة منهجيّة ومصطلحيّة مهمّة مكنّت علم اللسانيات من توضيح كثير من القضايا اللّغويّة، بفضل ما استحدثته من مناهج تحليليّة تتميّز بالصرامة المنهجيّة والعلميّة، أمّا الاتجاه الثاني، وضمنه الاتجاه التداولي، فإنّه لم يحظ بالاهتمام نفسه، إلاّ أنّه ساهم في ذلك التّحول الذي برز مظهره في " الاهتمام بالاتجاه الوظيفي التّواصلي، الذي بدأ يتزايد يوما بعد يوم، ويرسم حدودا واضحة على خريطة البحث اللّساني المعاصر"[2]، ففهم حقيقة اللّغة في الدراسة اللسانيّة، لا يكتفي بنظريّة "دوسوسير" أو نظريّة "ياكبسون" التي أشرنا إليها في المباحث السابقة، بل يستفيد كذلك من التّداوليّة، لكونها تعتبر اللّغة مرتكزا هاما للنشاط التواصلي، ولا يمكن أن تنعزل عن استخدامها،

---

[1] -مجموعة من الباحثين، التداوليات: علم استعمال اللّغة، تنسيق وتقديم: حافظ اسماعيلي علوي، الطبعة الثانية، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد-الأردن، 2014م، ص1.

[2]-المرجع نفسه، ص1.

وتنحصر فقط في علمي النّحو والمعاني، وهذا يجعل من الاتصال يلعب دورا فاعلا في التّداوليّة، وكذلك دراسة التّواصل في بحثنا تعتمد بدرجة كبيرة على التّداوليّة، التّي" تهتم بالعمليّة التّواصليّة في كلّ أبعادها الاجتماعيّة والنفسية والإيديولوجية، وبدراسة العلاقة بين اللّغة والسياق، وبناء عليه يمكننا القول أنّ التداوليّة هي علم الاستعمال اللّغوي، ويعتبرها آخرون علم جديد في التّواصل"[1]، فالعلاقة بين التّداوليّة والتّواصل ينبغي النظر إليها من زاويتين علميتين على الأقل:

الزّاويّة الأولى: إنّ العلاقة بين العلوم المختلفة في منطلقها علاقة تكامل، حتى لو بدا ظاهريا ذلك التباين بين موضوع كلّ علم ومنهجه وطرق بحثه، ويمكن التمثيل هنا بالعلاقة بين: التداوليّة والتّواصل، حيث ركّزت التّداولية في الدّراسة اللّغويّة على سمة اللّغة الاتّصاليّة، انطلاقا من أنّ الاتصال عموما لا يكتمل دون اعتبار توظيف اللّغة مصادر الاتّصال المختلفة، فالتّواصل اللّفظي في تصور كل من "سبيربر" و"ولسن" قائم على بعدين مترابطين هما البعد القصدي والبعد الاستنتاجي"[2]، فتأويل الملفوظات الذي يقوم به المخاطَب يتم في إطار تواصلي، هدفه تحديد المقاصد المضمرة في كلام المتكلم وبناء استنتاجات ملائمة؛ باستعمال كلّ المعطيات السياقية واللّسانيّة المستمدة من المحيط المعرفي، لكن بعد ما حقّقه علم اللّسانيات من إفادات من معارف عدّة، ظهر جليّا التأثير القويّ للتفكير المنطقي والرياضي في اللّغة، فأصبح التّواصل يشكّل الإطار الذي تتم داخله التفاعلات الخطابيّة، وتمثل اللّغة أداة فاعلة تتحقق بها كلّ تلك التفاعلات، وكان هذا سببا في تغيير نظرة اللسانيين للغة، ليس باعتبارها أصواتا لغويّة، وإنّما باعتبارها أداة فعل تؤثر في المتلقي، وهكذا سيتم نقل اللّغة من مستواها الصرفي إلى المستوى التّداولي، بعد أن ساهم اللّسانيون في جعل التّواصل علما قائما بحدّ ذاته له خصوصياته ومميزاته، وحاول التّداوليون ضبط مفهوم دقيق له من خلال

---

[1] –مجموعة من الباحثين، التداوليات: علم استعمال اللّغة، تنسيق وتقديم: حافظ اسماعيلي علوي، الطبعة الثانية، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد–الأردن، 2014م ، ص3.

[2] –المرجع نفسه، ص4.

منظومة فكريّة ومعرفيّة متنوعة، ليظهر بعد ذلك محاولة تحديد مفهوم دقيق للتّواصل، تشترط تتبع جملة من المفاهيم التّداوليّة، فتبيّن أنّ التّواصل يقوم على حضور مجموعة من الوظائف –تتفاعل بعضها مع بعض ليتّسع التفاعل فيشمل القول والعمل– تشترك معها كثير من المفاهيم التّداوليّة منها: التّبليغ، الإخبار، والتّأثير، الإقناع، الحجاج، الحوار، الإيصال، الاتصال،...الخ، فهذا التّداخل بين التّواصل والتّداوليّة مكنّنا من تيسير فهم المقاصد في إطار العمليّة التواصلية، وذلك باستعمال سلسلة من المعايير التداوليّة المعتمدة التّي ذكرناها في المباحث السابقة.

وأمّا الزاويّة الثانيّة تتعلّق بكون العلاقة بين التداوليّة والتّواصل ليست علاقة تكامل أو تداخل فقط، وإنّما هي علاقة تلازم وتطابق، فلا سبيل لنجاح التّواصل إلاّ إذا سبقته دراية المخاطَب بمقاصد المتكلم المضمرة في كلامه، ووجود أثر ذلك في واقع الممارسة التواصليّة، ومن هنا أصبحت عمليّة التّواصل تخضع لشروط واعتبارات تحدّدها المبادئ والشروط التداوليّة، وغيرها من الإجراءات والأدوات بما تتوافر عليه من ضوابط وخصوصيات تجعلها شيئا واحدا، إذ لا يمكن للتّواصل أن يتم إلاّ ضمن الإطار الذي يقع داخله التفاعل الكلي بينها كلّها، فالتداوليّة برهنت على أنّ إدراك المعاني الحقيقية للمنطوق إنّما يتحقق في سياقات الاتّصال الفعليّة، ومن ثَّم أفسحت مجالا واسعا لتكييف بعض مفاهيمها لأهداف التّواصل، وبتركيز أكثر، نجد مثلا أنّ "الكفاية التّواصليّة وهي من مكوّنات التّداولية اللّغويّة، تتحكم فيها إكراهات عديدة سعيا إلى كسب مودة المتلقي وثقته(ومن ضمنها: طبيعة التفاعل بين طرفي التواصل، وبنية الخطاب المتداول وحركيته واتساق عناصره وترابطها)...فهناك من يستعمل كفايته اللّغوية لإحداث تواصل فعّال مع غيره على نحو يعزّز التفاهم والتعاون والاحترام بين الطرفين، وهو المسعى الذي تراهن عليه التداولية"[1]، فهذا يبيّن طبيعة تلك العلاقة القائمة بين التّداوليّة كمفهوم إجرائي والتّواصل كممارسة عمليّة.

[1] – مجموعة من الباحثين، التداوليات: علم استعمال اللغة، ص ص11-12.

المبحث الثالث

الحجاج: مفهومه ومرتكزاته الوظيفيّة

1-الحجاج عند العرب:

يتّفق معظم الباحثين في مجال الحجاج على أنّ أي تواصل بين المتخاطبين مُؤسَّس على نصّ أو خطاب مهما كان نوعه، فإنّه يتضمّن حجاجا، إلاّ أنّ "مظاهره ودرجته تختلف من خطاب إلى خطاب، ومن نصّ إلى نصّ"[1]، فلكلّ خطاب حجاجه الخاصّ المرتبط ببواعثه وغاياته، والمرتبط كذلك بخصوصياته الأسلوبيّة، وإذا نظرنا إلى أهميّة الحجاج ضمن الإطار الكلّي لعمليّة التّواصل الإنساني، وليس" المقصود هنا التّواصل العادي المبني على نقل المعلومات والأخبار والمعارف بين الأطراف المتخاطبة، وإنّما التّواصل الحجاجيّ الذي يسعى فيه كلّ فرد إلى إقناع غيره بوجهة نظره واستمالته"[2]، وجدنا ذلك الانجذاب نحو معرفة قوّة تأثيره بالرّجوع إلى بنية اللّغة التّي تحمله، باعتبارها مؤشر لهذه الوظيفة الحجاجيّة الموجودة في شتى أنواع الخطاب، ولأنّ النّظر في مفهوم الحجاج لا يستقيم إلاّ بالرّجوع إلى أصوله المعجمية، ومعرفة حمولته الدلاليّة عبر الأزمنة المتعاقبة، فإنّه لا يمكن أن نمرّ عليه مرور الكرام دون أن نتعرض للمفاهيم التّي تنصاع إلى حقولها المعرفية التّي نشأت وترعرعت فيها.

1.1-الدّلالة اللّغويّة: جاء في معجم لسان العرب لابن منظور (ت711هـ /1311م) أنّ الحِجَاج، لغة، من حاجّ، و"حاججته أحاجُّهُ حجاجاً ومُحاجّة حتى حججته أي غلبته بالحجج التّي أدليت بها (...) وحاجّه محاجّة وحجاجاً نازعه

---

[1] – أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 2010م، ص12.

[2] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي–دراسة تداوليّة، الدار المتوسطية للنشر، الطبعة الأولى، الجمهورية التونسية، 2016م، ص19.

الحجّة (...) والحجّة الدّليل والبرهان"[1]، وجاء في القاموس المحيط للفيروز آبادي(ت817هـ) أنّ الحُجَّةُ: البُرهانُ، والمِحْجَاجُ: الجَدِلُ[2]، فعلى هذا يقترب الحجاج من النّزاع والخصام بواسطة الأدلّة والبراهين والحجج فيكون مرادفا للجدل، وبيّن ابن منظور حدّ الجدل قائلا: "مقابلة الحُجّة بالحجّة" [3]، فابن منظور جعل الحجاج مرادفا للجدل صراحة بقوله: " هو رجلٌ مِحجاج أي جدِلٌ"[4]، وقال في موضع آخر: "والجدل اللدد في الخصومة والقدرة عليها" [5]، والظاهر أنّ الفيروز آبادي ذهب مذهب ابن منظور في جعل الحجاج مرادفا للجدل، ولقد درات معاني الحجاج في أغلب المعاجم اللّغويّة حول مادّة (ح ج ج)، لذلك عرّف الشّريف علي بن محمد الجرجاني الحجّة فقال: "ما دُلَّ به على صحّة الدّعوى، وقيل الحجّة والدّليل واحد"[6]، فالحجاج والجدال يكثر ورودهما مترادفين عند القدماء، والدّليل على ذلك كما ذكر عبد الله صولة في كتابه المذكور" أنّ أبا الوليد الباجي أسمى كتابه، وهو من علم أصول الفقه "المنهاج في ترتيب الحجاج"، مستخدما في العنوان لفظة "الحِجَاج"...، لكنّه في المقدّمة في الصفحة السابعة ينعته بكونه "كتابا في الجدل"، وهو ما يعني عنده أنّ الحجاج مرادف للجدل"[7]، فالحجاج حمل عدّة معانٍ منها: (التّخاصم، التّنازع،

---

[1] –ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت، مادة (ح ج ج).

[2] – مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمّد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة، بيروت–لبنان، 2005م، ص183.

[3] – ابن منظور، لسان العرب، مادة (ج د ل).

[4] –المرجع نفسه، مادة (ج ح ح).

[5] – ابن منظور، لسان العرب، مادة (ج د ل).

[6] –الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحق: إبراهيم الأبياري، د.ط، دار اللّسان العربي، بيروت–لبنان، 1992م، ص482.

[7] –ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص12.

التّغالب، استعمال الوسيلة المتمثلة في الدّليل والبرهان)، فالأصل في ما تم ذكره حول الحجاج هو الارتكاز على حجّة أو دليل معيّن لإثبات قضيّة من القضايا، وإقناع الطرف الآخر أو استمالته، والتأثير فيه.

2.1-الحجاج عند المفسّرين:

يقول الشّيخ محمد الطّاهر ابن عاشور(1393هـ/1973م) "أنّ الحجّة في كلام العرب البرهان، ومعنى حاجّ في الآية الكريمة ﴿ الّذي حاجّ إبراهيم في ربّه ﴾ (البقرة. الآية258)، أنّه خاصمه خصاما باطلا في شأن صفات الله ربّ إبراهيم، ولا يستعمل حاجّ غالبا إلاّ في معنى المخاصمة"[1]، وهذا يجمع بين معنيي اللّفظين الحجاج والمجادلة التّي عرّفها الطاهر بن عاشور بالمفاعلة من الجدل، وهو القدرة على الخصام والحجّة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك، ومنه سمّي علم قواعد المناظرة والاحتجاج في الفقه عِلْم الجدل...، ولم يسمع للجدل فعل مجرّد أصليّ، والمسموع منه جادَلَ لأنّ الخصامَ يستدعي خَصمين، وأمّا قولهم: جَدَلَه بمعنى غلبه في المجادلة، فليس فعلا أصليا في الاشتقاق، ومصدر المجادلة: الجِدالُ، قال تعالى "ولا جِدَالَ في الحجّ "[2]، وفسّر أبو جعفر محمّد بن جرير الطبريّ (ت224هـ/310هـ) قول الله عزّ وجلّ: ﴿ ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربّه ﴾ بالمخاصمة؛ يعني الذي خاصَم إبراهيم نبيّ الله صلى الله عليه وسلم، وهو بذلك حاجَّه فخاصمه في ربّه؛ لأنّ الله آتاه الملك.[3] ورأى أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزّمخشري الخوارزميّ

---

[1] -محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، السّداد التونسية للنشر، الجزء الثالث، تونس، 1984م، ص32.

[2] -نفس المرجع، ج5، ص194.

[3] - أبو جعفر محمّد بن جرير الطبريّ، تفسير الطّبريّ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، المجلد الرابع، القاهرة-مصر، 1422هـ-2001م، ص 567.

(467هـ-538هـ) في تفسيره لنفس الآية الكريمة من سورة البقرة أنّ إبراهيم عليه الصلاة والسلام لمّا سمع جواب الذي حاجّه، لم يحاجه فيه ولكن انتقل إلى ما لا يقدر فيه على نحو ذلك الجواب ليبهته أوّل شيء، وهذا دليل على جواز الانتقال للمجادل من حجّة إلى حجّة، وذكر على الهامش للتّوضيح أكثر: "وقد التزم غير واحد من العلماء أنّ هذا الذي صدر من الخليل عليه الصلاة والسلام، ليس بانتقال من الحجّة ولكن من المثال، وأمّا الحجّة فهي استدلاله على ألوهيّة الله تعالى، وهذا له أمثلة منها: الإحياء والإماتة، ومنها: الإتيان بالشّمس من المشرق، والعدول بعد قيام الحجّة، وتمهيد القاعدة من مثال إلى مثال، ليس يبدع عند أهل الجدل، والله أعلم" [1]، أمّا أحمد مصطفى المراغى فسّر كلمة "حاجّ" "بمعنى جادل وقابل الحجّة بالحجّة"[2]، وفسّرها في موضع آخر من الآية الكريمة " ﴿ فَمَن حَاجَّكَ فيه مِنْ بعد مَا جَاءَكَ من العِلمِ ﴾آل عمران/61،" بالجِدال كذلك، بمعنى فمن جادلك في شأن عيسى عليه السلام" [3]، فالجامع بين معنيي اللّفظين (المجادلة والحجاج) هو المخاصمة، لكنّها في الحِجاج قائمة على الباطل عادة، كما أشار إلى ذلك ابن عاشور معتمدا على مدوّنة القرآن الكريم، في حين أنّ الجدل فيه ما هو حقّ وما هو باطل كما يُفهم من الشّواهد القرآنيّة، وارتبط الجدل كذلك بالقدرة على الخصومة، لذلك رأى عبد الله صولة أنّ هذا هو الذي أهّل لفظة "الجدل" على صعيد الاصطلاح، دون لفظة

---

[1] -أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزّمخشري الخوارزميّ، تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، خرّجه وعلّق عليه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، بيروت-لبنان، 1430هـ-2009م، ص147.

[2] -أحمد مصطفى المراغى، تفسير المراغى، دار الفكر، المجلد الأوّل، الطبعة الثالثة، الجزء الثالث، (د.ت)، ص20.

[3] -نفس المرجع، الجزء الثالث، ص174.

"الحِجاج"، لتكون المصطلح الذي يطلق على العلم الذي مداره على قواعد المناظرة في مجال الفقه وغيره.[1]

3.1- التّكامل المعرفي بين الحجاج والبلاغة العربيّة:

إنّ البحث عن مسألة الحجاج بين طيات كتب البلاغيين على كثرتها وتنوّعها، بحاجة إلى استخدام أجهزة مفهوميّة استخداما يحترم خصائص التّراث والسيّاق التّاريخي الذي يتنزل فيه، والأسس المعرفيّة القائم عليها، لذلك نؤكد على حقيقة منهجيّة نتعهّدها وننطلق منها، تتحدّد في ضرورة تحلّي مقاربات مفهوم الحجاج بالمرونة والنّسبية لتتناسب مع التجليّات الخاصّة للخطابات المتنوعة الحاملة للإيحاءات، ونعني بهذا مراعاة التطبيق المنهجي لخصوصيّة الخطاب بما يتناسب مع خصوصية الظاهرة الحجاجيّة، خاصّة وأننا سنتعامل مع أحاديث النّبيّ صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك فإنّه من المفيد لنا أن نرصد المفهوم الحجاجي ونبحث عن معانيه، قبل تناوله تناولا إجرائيا موسّعا؛ متوكلين على الله سبحانه وتعالى باتخاذ الأسباب، واجتنابا للمزالق التزمنا الحذر في استخدام هذه المفاهيم، واكتفينا بالاستنارة بها لاستكشاف غوامض المسألة في تراثنا العربيّ العريق بما يتضمّنه من آراء فكرية ولغوية وفلسفية، فهناك من رأى بأنّ " الحجاج كان له حضور قويّ في البلاغة العربيّة التّي شكّل البرهان والإقناع أحد أهم مباحثها، بل إنّ البلاغة عند البلاغيين العرب هي الإقناع"[2]، وفي هذا رأى النّاقد المصري مصطفى ناصف(1921-2008م) أنّ "البلاغة عند العرب بلاغتان إحداهما بلاغة (الإقناع) المبنية على الدّعاية وكسب

1 -عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص12.

2 -آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي-دراسة تداوليّة، الدار المتوسطية للنشر، الطبعة الأولى، الجمهورية التونسية، 2016م، ص59.

المخاطب واستمالته واسترضائه..." [1]، وهي التّي طبقها العرب على الشّعر، أمّا البلاغة الثانيّة فهي "بلاغة تتعمّق دراسة اللّغة "، وقد طبّقها العرب حسب رأيه على القرآن بـ " دراسة لغته ونظام عباراته وطريقة تركيبها ونظمها" [2]، وقد يكون من معاني البلاغة كذلك ما هو موجود في الاحتجاج كما ذكر الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" عندما بيّن أنّ " البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة..."، وذكر منها ما يكون في الاحتجاج" [3]، الذّي يرتبط بالقائل، فتصبح المناقشة الحجاجيّة بعد ذلك جنسا بلاغيا يقوم على البيان ويهدف إلى الإقناع، فالبلاغة العربيّة "شكلّت الإطار المثالي للحجاج من خلال جعل البيان مطيّة للبرهان، خاصة وأنّه لا سبيل إلى الاستدلال الصحيح عند الفقهاء والأصوليين والمتكلمين إلاّ بامتلاك ناصية البيان" [4]، ثم إنّ الحدود بين البلاغة والحجاج تتبيّن عند بعض ما أورده الجاحظ مثلا في كتابه حول مفهوم البلاغة عند بعض أهل الهند، فقال: "... جِماع البلاغة البصرُ بالحُجَّة، والمعرفة بمواضع الفرصة "[5]، يرى الأستاذ الجامعي التونسي حمّادي صمود في هذا القول حدّا للبلاغة غايته " تعليم فنيّات المجادلة والمناظرة وسبل الظهور على الخصم وإقناعه بالرأي..."[6]، ويشير هذا القول كذلك إلى أنّ الاهتمام بالحُجّة ينبثق من الاهتمام بما يتعلّق بمحتوى الخطاب، وطريقة نقله وتوصيله وتبادله، فالحجّة كانت ولا

---

[1] –ينظر: مصطفى ناصف، بين بلاغتين ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ت1410هـ/1990م، ج1، ص ص 381–406.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 381–406.

[3] – ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السّلام محمد هارون، الناشر مكتبة الخانجي، الجزء الأوّل، الطبعة السابعة، القاهرة، 1998م،ص116.

[4] – آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص59.

[5] –الجاحظ، البيان والتبيين، الجزء الأوّل، الطبعة السابعة، ص88.

[6] –حمّادي حميدة صمّود، التّفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس (مشروع قراءة)منشورات الجامعة التونسية، 1981م، ص257.

تزال، تعتبر أساسا للتواصل، باعتبارها تتميّز عن التّفكير المنطقي بسمة أساسيّة تجعلها "تظهر في لحظة تشكّل علاقة بين أكثر من طرف" [1]، فالبليغ لا بدّ أن يكون بصيرا بالحُجج، وقادرا على الاحتجاج؛ أي على استخراج الحجج من مظانّها، ليُقنع الطرف، بتوظيف الدّلائل العقليّة والعلميّة واللّغويّة والواقعيّة، وهذا ما " اضطلعت به البلاغة النّبويّة على أحسن وجه، لأنّ النبيّ ﷺ خاطب العقل والقلب، ودعا بالموعظة الحسنة، والرأي الرشيد"[2]، فكان للبيان النّبويّ الأثر العظيم التّاريخي والحضاري في العروبة والإسلام، وفي بناء تفكير الإنسان وتقدمه، فالقرآن الكريم بيّن لنا سمو بلاغته صلى الله عليه وسلم، ودلّ على علو بيانه وأسلوبه في مواضع عديدة، فقال تبارك وتعالى:﴿ فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولا بليغا﴾ (النساء/الآية 63)، هذه الآية " شهادة من الله لرسوله ﷺ بغاية القدرة على الكلام البليغ، والبيان الناجع الأثر في أعماق النّفوس"[3]، كما أنّ حجاج الأنبياء مع أقوامهم في القرآن الكريم هو "أكبر دليل على قوّة محاجّة القرآن الكريم، فالنّص القرآنيّ غنيّ بمظاهر الحجاج، ففيه حجاج للمشركين ومقارعة لهم بالبرهان إثباتا لدعوتهم[4]، ويؤكد القرآن أنّ عقلية الجاحدين المعاندين واحدة، بدءا من عهد نوح إلى خاتم الأنبياء والمرسلين سيّدنا محمد عليهم الصلاة والسلام"[5]، فالحجاج "ركيزة أساس في كلّ خطاب غائيّ

---

[1] –فيليب بروتون، جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحِجَاج، ترجمة الدكتور محمد صالح ناحي الغامدي، مركز النشر العلمي جامعة الملك عبد العزيز، الطبعة الأولى، المملكة العربيّة السعوديّة، 1432هـ-2011م، ص13.

[2] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي–دراسة تداوليّة، ص9.

[3] –نور الدين عتر، في ظلال الحديث النّبويّ–أول دراسة فكرية اجتماعية وأدبية جمالية معاصرة–، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، الجزائر،2008م، ص8.

[4] – آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي–دراسة تداوليّة، ص9.

[5] –ينظر: سعدية لكحل، الحجاج في خطابات النّبي إبراهيم عليه السلام، مذكرة انيل شهادة الماجستير، كليّة الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، جامعة مولود معمري تيزي وزو، ص7.

موجّه، يتعدّى التّأثير العقلي إلى التأثير النّفسي وإثارة المشاعر والانفعالات لدى المتلقين، وتحقيق أهم مقصد وهو استمالتهم وإقناعهم، كما أنّه يؤسّس على معلومات، يستنتج منها مجهول لدى المتلقي، لإرادة التسليم له من لدنه"[1]، لذلك يجدر الاهتمام به وببلاغته لدى الأنبياء والرسل عليهم السلام، ونقصد بالبلاغة هنا تلك التّي تتّسم بالرفعة وعمق التأثير في القلوب مع " القدرة على حشد وسائل الإقناع بواسطة اللّغة، والتّوجيه، والإفهام، ضمانا لانتشار الدّعوة، وانتقالها من أرض إلى أرض، ومن عصر إلى آخر"[2]، فمثلا الحوار الذي يقوم على حركة السّؤال والجواب يراد به الإبانة والإقناع، وهذا يتم بتوظيف الدلائل العقليّة والعلميّة واللّغويّة والواقعيّة والبيّنات القرآنيّة، وقد يظهر ذلك التعالق بين البلاغة والحجاج عند حدود ضرب من ضروب الحوار المختلفة، أو عند حدود الخصائص الفنيّة ذات الغاية التأثيريّة، ولكنّ "المظاهر الحجاجية في العبارة النّبويّة تتجاوز حدود التأثير إلى الإقناع من خلال أقوال تتجسّد في صورة أعمال لدى المُخاطَب في إطار فهم تداولي للرسالة اللّغويّة التّي يوّجهها المُخاطِبُ إلى المخاطَب المدعو إلى إنجازها والعمل بها ضمن فهم تداولي للرسالة قائم على البرهنة التّي يقوم بها المُحَاجِج بواسطة أدوات لغويّة متنوعة"[3]، تضمّن الحصول على موافقة المتلقي، فتتجلّى لنا أهميّةُ التّواصل من خلال ذلك، باعتباره يُشكّل الإطار الذي تتم داخله الممارسة الحجاجيّة، فهو يقتضي الاهتمام بالحجّة، وبطريقة تبادلها وتوصيلها، وهذا الاهتمام بالحجّة سيتولد عنه فيما بعد الاهتمام بإقناع المتلقي لاستمالته وإرضائه أو لتحصيل الموافقة، فيصبح الحجاج حينها " شكل من أشكال التّواصل والتّخاطب والنّقاش والحوار، لا يتبع منطقا معيّنا،

---

[1] –رجاء عجيل الحسناوي، الحجاج والاحتجاج بأقوال سيبويه في كتب علوم القرآن–كتاب البرهان للزركشي أنموذجا–، جامعة كربلاء، كليّة التربية للعلوم الإنسانية، الطبعة الأولى، 2015م، ص12.

[2] – آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي–دراسة تداوليّة ، ص10.

[3] –ينظر: نفس المرجع، ص9.

وليست له موضوعات محدّدة"[1]، وهنا يظهر دور البلاغة في تثبيت تلك العلاقة القائمة بين الحجاج والتّواصل، والشّاهد على أنّ البلاغة العربيّة "امتدّت علاقتها مع الحجاج عبر فترات زمنية متعاقبة هو ذلك " التحكّم في إمكانات اللّغة لأجل التّواصل مع الآخرين وإقناعهم بوجهة نظرك أو رأيك أو موقفك أو سلوكك أو أطروحتك" [2]، فاستغلال تلك الإمكانات اللّغويّة في العمليّة الحجاجيّة، المبنية على البنية الحوارية، سيؤدي حتما إلى نتائج نظريّة غرضها التّأثير العقلي وجعل العقول تذعن لما يطرح عليها، لذلك فإنّ هذا التكامل الوظيفي بين البلاغة والحجاج هو ضرورة تخاطبيّة تستدعي خيال وعاطفة المخاطَب للإقناع من جهة إعمال العقل وحريّة الاختيار، والأفكار الخاصّة بالمتلقي من جهة الاقتناع.

2-الحجاج عند الغربيين:

انصرف اهتمام الباحثين خلال سنوات طويلة -من حوالي القرن الثاني الميلادي إلى حدود عصر النهضة(منذ كونتيليان وشيشرون الرومانيان)- إلى دراسة الجوانب البلاغيّة والأسلوبيّة، مع تجاهل وإقصاء واضح للفعاليّة الحجاجيّة الاستدلالية، وهي فترة ظهرت فيها القطيعة الحجاجيّة، والذي كان سائدا في تلك الحقبة الزمنيّة هو سيطرة البرهان كنموذج أمثل للاستدلال، وهو نموذج قائم على مبادئ المنطق، وأسس الرياضيات، والذي يظهر كذلك هو الاعتقاد بأنّ الحجاج متلبس بتقنيات اللّغة وأسس تعبيرها وطرقها الغامضة والملتبسة، وهو اعتقاد تظهر من خلاله السّلطة اللّغوية، وكان من لوازمه إهمال لبلاغة الحجاج عند الغرب من الدّرس البلاغي، وتعرضت للتضييق بعد أن غلب عليها التقعيد والاختزال والتبسيط في الأسلوب والصياغة، فانحرفت عن مسار التطور

---

[1] -عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير-مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج-، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006م، ص12.

[2] -فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة: محمد مشبال، عبد الواحد التهامى العلمى، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013م، ص9.

والاستعمال، لتتكمش داخل قاعات الدّرس في صورة قواعد وأمثلة ونماذج مكررة، بعدما عرفت ازدهارا وتوسعا في سنوات النشأة الأولى، صارت "مجرد لوائح من الصور البديعيّة منفصلة عن النصّ والإنسان"[1]، ولقد لخصّ أوليفيي ريبول Olivier Reboul سبب ذلك الأفول في عاملين؛ أحدهما: هيمنة النّزعة الوضعية التّي رفضت البلاغة تحت غطاء الحقيقة العلميّة، وثانيهما: ظهور المذهب الرّومنسي الذي رفضها باسم الصدق [2]، وهذا كلّه له وقع على النّفس البشريّة، وأثر في عمليّة التّواصل، ليظل النشاط البلاغي الحجاجي عند الغرب مجمّدا، في المقابل نجد أنّ هذا الانكماش للدّرس البلاغي الحجاجي في الفكر الغربي كان " يوازيه ازدهار كبير في الفكر العربيّ الإسلاميّ، حيث شهدت الفترة ما بين القرنين الثامن والتاسع الميلادي انفتاحا على الثّقافة اليونانيّة، فتُرجمت كتب أرسطو (الجدل والخطابة والسفسطة)، وشُرحت شروحا وافية من طرف المناطقة والفلاسفة المسلمين، وخصوصا الفارابي وابن سينا وابن رشد، وهذا كان سببا في شيوع الأساليب الحجاجيّة في المدارس الإسلامية بمختلف توجهاتها واختصاصاتها، فسارع المسلمون إلى الإفادة من هذه الأساليب في ضبط الكثير من العلوم، كعلم الكلام والفقه والأصول، بل إنّ الدّرس الحجاجيّ تُوّج آنذاك بقيام علم خاص يدرس الفعاليّة الحواريّة والمحاججة، سُميّ بعلم المناظرة وآداب البحث، الذي يُعدّ نظريّة عربيّة أصيلة في الحجاج، وأكثر مجالات التداول الإسلامي استعمالا للحجاج"[3]، وفي ظل التّطورات المعرفيّة التي شهدتها العقود الأولى من القرن الماضي، وتبلور روح علميّة مغايرة لما ساد في عصر

---

[1] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص75.

[2] – ينظر: فيليب بلانشيه، الحجاج في التواصل، ص 12.

[3] –ينظر: أحمد انزكنرمت ، الحجاج في المناظرة مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتّى بن يونس (مقال)، ضمن كتاب الحجاج والاستدلال الحجاجي دراسة في البلاغة الجديدة، مجموعة باحثين، إشراف: حافظ إسماعيلي علوي، دار ورد الأردنية، ط1، 2011م، ص150.

النّهضة، وانهيار اليقين الذي كان يجد أساسه في مبادئ الرياضيات، أو قطعيات الواقع المحسوس، وثبوت خطأ الاعتقاد في واقع بسيط مطلق في علوم الطبيعة، وامتداد آثار هذه الأزمة والتحول المعرفي إلى مختلف المجالات من منطق ورياضيات ومباحث إنسانية...، نتج عنه تحوّلات نحو الاهتمام بالخواص الاحتمالية للموضوعات والمعارف، فظهرت "سلسلة من الأبحاث التي انصرفت إلى دراسة الأجناس اللاصورية واللابرهانية من التّراث اليوناني، وبدأ النّظر في كتب أرسطو حول الجدل والخطابة والشعر والسفسطة، فظهرت الحاجة إلى إحياء الخطابة وتطوير الدّرس الحجاجيّ"[1]، ومع ظهور الدّعاية والإشهار بشكل كبير في القرن العشرين، أصبحت الحاجة الماسّة إلى البلاغة والحجاج، خاصّة وأنّ المجتمع المعاصر غلب عليه الطابع الإعلامي، فكانت النتيجة أن اتّسع دور الاتصال، خاصّة في المجال الاقتصادي، ولأنّ المؤسّسات الاقتصادية تعتمد اضطرارا على الإقناع في علاقات العمل الجديدة، وفي ظلّ هذه المتغيّرات عرفت البلاغة الحجاجيّة انبعاثا جديدا أعاد لها مكانتها الحقيقيّة بعد سنوات عجاف فقدت خلالها بريقها وفاعليّتها، وكان هذا " في أواخر الأربعينيات ونهاية الخمسينات من القرن الماضي، وتحديدا مع ظهور كتاب كورتيوس E.R.Curtius سنة 1948م، والموسوم بـ" الأدب الأوروبي والعصر الوسيط اللاتيني"، والذي تُرجم إلى الفرنسية سنة 1956م، حيث استخدم فيه صاحبه مفهوم "المواضع المشتركة"، وهو أحد أبرز مفهومات الحجاج، ليظهر بعد ذلك بسنتين أي سنة 1958م كتابين؛ الأوّل كتاب "مصنف الحجاج: البلاغة الجديدة" لصاحبيه شاييم بيرلمان C.Perlman، ولوسي أولبرخت تيتيكا Tyteca–Olberchts، وكتاب "استخدامات الحجاج" للمؤلّف تولمين S.E.Toulmin، ويرى كثير من الباحثين أنّ ظهور الكتابين كان له تأثير بارز في الدّراسات

[1] –ينظر: رشيد الراضي، السفسطات في المنطقيات المعاصرة: التوجه التّداولي الجدلي نموذجا (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3، ص ص 218–220.

البلاغية والحجاجيّة الحديثة، حيث تجلّى ذلك خاصّة في فترة التسعينات من القرن الماضي، وبقي التأثير إلى يومنا هذا، فأغلبية الكتب المعاصرة المتخصّصة في مجال الحجاج تستند إلى هذين الكتابين، ورافق ذلك تغير عام في العديد من الأسس المعرفيّة والمناهج العلميّة المتصلّة بالعلوم الإنسانية، فنتج عن ذلك انتقال البلاغة من المعياريّة إلى الوصفيّة، ومن القاعدة إلى الظاهرة، وتجلّيها كعنصر مهم في مشهد علوم الاتصال، فهي لم " تعد علما خاصا بالخطاب، وإنّما صارت علما عاما للخطابات كافة"[1]، وتوّجه المجتمع إلى ثقافة الإقناع والبرهان، وهنا برز الاهتمام المتزايد بالتّواصل ونظرياته، التّي كان من أبرز جوانبها الجانب البلاغيّ، والجانب الخطابيّ بصفة عامّة، فالتّواصل "أصبح له حضور فعّال في كلّ نشاط إنساني، سواء تعلّق الأمر بالمُنجز العلمي، أو الممارسة العمليّة، فهو يهدف أساسا إلى الإقناع والاستمالة"[2]، لذلك فإنّ دراسته–التواصل– في أي خطاب تحتاج إلى استحضار كلّ من الجوانب البلاغيّة والحجاجيّة والتداوليّة، بغيّة تحقيق أهداف معيّنة، ثم إنّ التّحول الكبير الذي حدث في ميدان علوم الاتّصال في عصرنا، وظهور علوم اللسان، جعل كثيرا من النّظريات ذات توجّه تداولي، وكنتيجة لذلك تم إعادة إحياء البلاغة في ثوب جديد، بعيدا عن النّظرة التقليديّة، وتجسيدا لرؤية مستقبليّة تُساير تطورات العصر خاصّة في مجال الاتصال.

3- الحجاج والإقناع:

تأتي أهميّة الإقناع بناءً على الهدف الذي يحقّقه للخطاب، فالمتكلّم، أو المُخاطِب، أو المرسل يستعمل فيه آليات كثيرة وأدوات لغويّة وغير لغويّة، بغية

---

[1] – رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011م، ص6.

[2] –ينظر: آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبوي، ص76.

بلوغ هدفه، والتأثير في المتلقي، فهو" فعل مقصود"[1] وأثر متولّد عن التلفّظ، ويعرّفه توماس شايدل بأنّه " محاولة واعية للتأثير في السّلوك" [2]، ويرى أوستين فريلي أنّ "الحجاج والإقناع جزأين من عملية واحدة، ولا اختلاف بينهما إلاّ في التّوكيد"[3]، فيظهر أنّ الفرق بينهما هو التّوكيد فقط، فالحجاج هو الآليّة الأبرز التي يستعمل المرسل اللّغة فيها، وتتجسّد عبرها استراتيجيّة الإقناع[4]، ويرى عبد الهادي بن ظافر الشهري أنّ الغرض التّداولي من الحجاج هو تحصيل الإقناع، وهنا يستحضر تعريف كل من بيرلمان وزميله تيتكا الذي يجمع بين الحجاج والغاية منه، إذ يقولان أنّ: " إذعان العقول بالتّصديق لما يطرحه المرسل أو العمل على زيادة الإذعان هو الغاية من كلّ حجاج؛ فأنجع حجّة هي تلك التي تنجح في تقوية حدّة الإذعان عند من يسمعها وبطريقة تدفعه إلى المبادرة سواء بالإقدام على العمل أو الإحجام عنه، أو هي على الأقل ما تحقّق الرّغبة عند المرسل إليه في أن يقوم بالعمل في اللّحظة الملائمة"[5]، فهذا التّعريف يبيّن الدّور المركزي الذي يقوم به الإقناع في العمليّة الحجاجيّة، فهو أثر يأتي بعد التلفظ بالخطاب، لينتج عنه أثر ثاني وهو ممارسة عمل معيّن، أو اتّخاذ موقف معيّن سواء بالإقدام أو بالإحجام، وبهذا فدور الحجاج "يقف عند هدف تحقيق الإقناع، فمثلا يُستعمل الإقناع كآلية في الدّعوة إلى الله تعالى، فيتولّد الإقناع عند المرسل

---

[1] – آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبوي، ص30.

[2] –محمد العبد، النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم: حافظ اسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط1، 2010م، ج4(الحجاج والمراس) ، ص6.

[3] –المرجع نفسه، ص7.

[4] – عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 2004م،ص456.

[5] –Ch. Perlman and L. Olbrechts Tyteca : The new rhetoric (a tretise on argumentation) translated by John Wilkinson and Purcell Weaver, university of Notredame Press, 1971, p45.

إليه بالحجاج.[1]، بناء على ما تقدّم الإشارة إليه، فإنّ الحجاج سابق للإقناع زمنيا، ذلك لأنّ الأخير هو نتيجة هدفه، فكلّ اتّصال هدفه الإقناع المرهون بمدى نجاح الخطاب الحجاجي، فقضية الإقناع " لا تتأسّس لذاتها وإنّما هي رهان يؤسّس قاعدة الحجاج"[2]، فكلّما "كان الخطاب الحجاجي ناجحا كلّما امتلك قدرة أكبر على الإقناع"[3]، وهذا يدفع المتلقي بتحقيق مقاصد المرسل، وهو غرض تداولي، وبهذا التّصور فإنّ الذي يظهر لنا هو الإطار الذي يظهر به الحجاج، أي التلفظ، ومن ثمّ الإفهام، ثم تحصيل الإقناع الذي هو كما ذكرنا غرض تداولي، فالحجاج والإقناع يتلازمان في أي خطاب، كما أنّ الإقناع لا ينفك عن الحجاج والعكس كذلك، لأنّ العلاقة بينهما وظيفية؛ ذلك أنّ الحجاج وسيلة مرتبطة بالغاية، والهدف من ذلك كلّه هو التأثير في المتلقي واقتناعه، وهناك من يفرّق بينهما بناء على اعتبار "الإقناع يتم بمخاطبة الخيال والعاطفة، مما لا يدع مجالا لإعمال العقل، وحرية الاختيار، وهذا يجعله ذاتيا محضا، بخلاف الحجاج الذي يتميّز بكونه يقع في دائرة وسط بين الموضوعية والذاتيّة ذلك لأنّه ليس موضوعيا محضا وليس ذاتيا محضا أيضا، لأنّه يقوم على حرية الاختيار على أساس عقليّ"[4]، والذي نخلص إليه هو أنّ كلّ من الحجاج والإقناع يستهدف مستمعا، ولكن غاية الحجاج هي اقتناع المتلقي وليس الإقناع، لذلك نجد أنّ الإقناع هو آلية للاقتناع.

---

[1] – ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية ، ص457.

[2] –عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير–مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ص22.

[3] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[4] – عبد الله صولة، في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر، ط1، تونس، 2011، ص15.

4- مظاهر البعد التّداولي للخطاب الحجاجي:

تشغل التّداولية مساحة واسعة من الدّراسات اللّغوية اللّسانية المعاصرة نظرا لأهميّتها في دراسة اللّغة خلال وظيفتها التواصليّة، فأصبحت مذهبا لسانيّا يهتمّ باللّغة اليوميّة على اختلاف مستوياتها ويدرس علاقه النشاط اللّغوي بمستعمليه، وكيفية استخدام العلامات اللّغويّة بنجاح، ويدرس السياقات والمقامات المختلفة التي يُنجز ضمنها الخطاب، ويبحث عن "العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة، وناجحة، كما يبحث في أسباب فشل التواصل باللّغة الطبيعية"[1]، ولعبت البحوث التداولية في الربع الأخير من القرن العشرين دورا مهمّا في تطوير بلاغة الحجاج، فكان لعودة الحجاج إلى السّاحة اللسانية في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، أن انفتحت نظريته على المعارف اللّسانية والبلاغية والاجتماعية وغيرها، لتظهر بعد ذلك مباحثه المتنوعة التي مسّت عدد من الحقول المعرفية، بحيث تجاوزت حدود الاعتياد المعرفي لتصل إلى حدوث تفاعل كبير بين البحث البلاغي والبحث التّداولي فيما يتعلق بالحجاج الذي أصبح بعد ذلك أحد أهم أركان التداولية إلى جانب نظرية الأفعال الكلامية، ولأنّ الحجاج له مكانته المهمّة في الخطاب اللّفظي، فدراسته لها ما يبررها، فكلّ خطاب حجاجيّ تبرز في مكانة القصدية والتأثير والفعاليّة، وبالتالي "قيمة أفعال الذوات المتخاطبة ومكانتها، وهكذا ينتمي القول أو النّص الحجاجيّ إلى مجال التّداوليات المتشعبة، بحيث يجوز القول بوجود تداوليّة البلاغيين، وتداوليّة اللّسانيين، وتداولية المناطقة والفلاسفة...الخ"[2]، وهذا أمر قد جرى في عرف الباحثين، الذين نظروا في البلاغة الجديدة بأنّها "نظرية الحجاج التي تهدف إلى دراسة التقنيات الخطابية وتسعى إلى إثارة النّفوس، وكسب العقول

---

[1] – ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب–دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000م، ص5.

[2] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص129.

عبر عرض الحجج، كما تسمح كذلك بالشروط التي تسمح للحجاج بأن ينشأ في الخطاب، ثمّ يتطوّر كما تفحّص الآثار الناجمة عن ذلك التطوّر"[1]، وتتبيّن مظاهر البعد التّداولي للخطاب الحجاجي في عدد من المستويات، نذكر منها:

أ- **مستوى السياق:** يلعب السياق دورا مهمّا في فهم معنى الخطاب، فهو من القرائن الخارجية التي تساعد على ضبط الإطار الذي يُنجز فيه الخطاب، فنجاح خطاب ما يستند إلى مرتكزات منها: كفاية المتكلّم اللّغوية، وكذلك كفايته التداوليّة التي تندرج تحتها قدرته على إنجاز خطاب ملائم للسياق الذي قيل فيه، وكذلك الملفوظ الحجاجي فإنّ معيار نجاحه هو مدى ارتباطه بالسيّاق الذي ورد فيه، وتحقيق الأثر في المتلقي، وفق شروط المناسبة التي وضعها التّداوليّون على هذا الأساس، فإنّ الأفعال الكلاميّة الحجاجية لا تؤوّل بمعزل عن سياقها المحدّد اجتماعيا ولغويا وثقافيا ودينيا، وهذا يجعلنا نقول أنّ الكلام الحجاجي لا يتم النّظر فيه من زاوية القصد، إلاّ في إطار موقف معيّن، يحدّد قيمته التي لا تتحدّد بواسطة الجملة فقط، وإنما وفق المعادلة التالية: قول حجاجي+ سياق= رسالة، ولمعرفة "الرسالة يجب معرفة سياقها، ولا يكفي معرفة اللّغة فقط"[2] وتظهر عبقريّة المتكلّم أثناء تواصله مع مخاطبيه من أجل إيصال رسالته بطرق حجاجية، تراعى فيها خصائص المقام من خلال وعيه بأحوال مخاطبيه ومقاماتهم الفعليّة والمتوقّعة[3]، فيتحقّق المطلوب وهو إنجاز الأفعال من طرف المعنيين بالخطاب، وهنا لابدّ من التّنبيه إلى أن "السيّاق مجاله ليس ضيّقا، فهو

---

[1] -صابر الحباشة، التداوليّة والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2008م، ص15.

[2] - ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير-تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، طبعة إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006م، ص59.

[3] -ينظر: محمد الأمين الطلبة، الحجاج عند بيرلمان (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ اسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، الطبعة الأولى، 2010م، الجزء الثاني: الحجاج مدارس وأعلام ، ص185.

لا يضمّ المعلومات حول الأقوال السابقة أو المحيط فقط، بل يتجاوز ذلك إلى الفرضيات والعقائد والذكريات والمسابقات الثقافيّة، والتوقّعات والترقبات، وافتراضات حول الحالة الذّهنية للمتكلّم، كما يمكن توسيعه بالرّجوع إلى الخلف بإضافة بعض الفرضيات المستعملة أو المشتقة من عمليات الاستقراء السابقة، فكلّ سياق يضم سياقا عامّا وسياقات صغيرة جدا، أو يضم سياقات أكبر"[1]، وبهذا يكون السياق واسع في الزّمان والمكان وماديا ومعنويا، فالملفوظ تلازمه سياقات متعدّدة، قد تبدو منسجمة مع بعضها، وهي تمثل الحلقة الأساس في إيصال الرّسالة إلى المخاطَب، ويرى فان دايك أنّ السياق يتميّز بخاصيّة التغيّر، إذ يقرر بأن" السياق ليس مجرد حالة لفظ، وإنّما هو على الأقل متوالية من أحوال اللّفظ، وفضلا عن ذلك، لا تظلّ المواقف متماثلة في الزّمان وإنّما تتغيّر، وعلى ذلك فكلّ سياق هو عبارة عن اتّجاه مجرى الأحداث"[2]، وهذا التصوّر هو إثبات لوجود عناصر متغيّرة للسياق في الزمان والمكان، لا يمكن تجاهلها، بل يجب الانتباه لها وإيضاحها، وشرحها بوعي كبير خاصّة وأنّ" نجاح الخطاب الحجاجيّ مرتبط بالسياق من ثلاث زوايا: زاوية المتكلمّ، وزاوية المتلقي وزاوية الخطاب اللّغوي نفسه، فإذا تحقّقت المقاصد التي يروم إليها الخطاب الحجاجي بالتأثير في المتلقي واقتناعه، سيكون امتداد للسياق من خلال الإنجاز، وهنا تظهر فاعليّة الخطاب الحجاجي، وقد تفيد معرفة السياقات المتعدّدة التي يتم فيها تلفظ المتكلّم ليتمكّن من إنتاج خطاب مؤثر، والمتلقي أو المخاطَب ليتمكّن من تملك آليات التّأويل والتّفسير التّي غالبا ما تكون متعدّدة ومتداخلة"[3]، وقد نجد أن معنى الملفوظ وتأثيره يتغير من سياق إلى آخر، وهذا يجعله يكتسب معناه من

---

[1] –ينظر: عبد السلام عشير ،عندما نتواصل نغير، نفس المرجع السابق، ص59.

[2] – فان دايك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي التداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د.ط)، 2000م، ص 258.

[3] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبوي، ص134.

سياق التلفظ، فيصبح المعنى كقيمة للملفوظ لا تتحكّم فيه اللّغة بقدر ما يتحكّم فيه الاستعمال؛ وهذا كلّه يتم في إطار التّواصل، وبما أن الخطاب الحجاجي هو خطاب منجز، فمن المهم معرفة تأثير هذه السياقات على نظامه خاصّة وأن أهدافه تداوليّة، وهنا نستحضر ما تقدّم الإشارة إليه سابقا حول النّظريات الحجاجيّة التي اهتمّت بالسياق، إذ يرى بيرلمان أنه البؤرة التي تلتقي فيها جميع العناصر الحجاجيّة من مقدّرات برهانية، وحقائق علميّة، وقرائن بلاغية وقيم، وذلك بوصفها أسسا حجاجية لابدّ من طرحها بصيغ مختلفة في المقام، وعلى المتكلّم أن يراعي عناصر المقام عند بناء مقدّماته لبناء جسور التّواصل الأولى مع مخاطبيه، ومن ذلك اختيار المقدّمات المسلّم بها عند المعنيين والتي لا يشكّون في ثبوتيتها المرجعيّة"[1]، وأمّا "ديكرو" فنظرته كانت بناءً على أنّ السياق أو المقام هو عماد منطق اللّغة، فالأقوال والجمل تتوالى بناءً على مقصدية القول ومقامه، ومعاني الأقوال ودرجتها الحجاجيّة تختلف على اختلاف المقامات، فديكرو يلحّ على المقام في نظريته الحجاجيّة باعتباره عنصرا مهمّا في تحديد المعنى"[2]، وبهذا فإنّ السياق يلعب دورا مهمّا في تأطير الخطاب الحجاجي وتشكيل عناصر الحجاج، ومصدر كلّ ذلك هو المتكلّم المنجز للخطاب والمسؤول عن التلفظ بالكلمات الحاملة للشحنات الدّلاليّة أو المعنوية، التي تنفذ إلى ذهن المتلقي لتؤثر فيه ويتحقّق بذلك التأثير نجاح الخطاب الحجاجي ضمن إطار السياق التداولي.

ب–المستوى الحواري: يعدّ الحوار ظاهرة تخاطبيّة، فهو يؤسّس اتّصالا ظاهريا بين طرفين متكلّمين في سياق ومقام تواصليين محدّدين، وقد يكون الخطاب المنجز في هذا الحوار حجاجي، فيتجلّى فيه البعد التداولي وفي هذا

---

[1] – ينظر: محمد الأمين الطلبة ، مفهوم الحجاج عند بيرلمان (مقال)، ص209.

[2] –ينظر: نظريات الحجاج، جميل حمداوي، شبكة الألوكة، http://www.alukah.net/library17 نقلا عن آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص135.

دعا أحد الباحثين إلى القول بأن " الاستعمال التّداولي للّغة هو استعمال حواريّ من حيث المبدأ، لأنه يؤسّس اتّصالا ظاهريا مع الآخر في سياق ومقام تواصليين محدّدين، لذا فخاصيّة الاستعمال التداوليّ الحواريّ هي الخاصيّة التّداوليّة الأولى للحجاج والتفاعل التّواصلي المتعلّق بالمتحاورين"[1]، ثم إنّ اهتمام التّداولية بمسألة الاستعمال اللّغوي يعني النّظر في كلّ ما يحيط ويؤثّر في الذّات المستعملة للّغة، وإبراز تلك التفاعلات الإنسانية الناتجة عن التّواصل، فيصبح الاستعمال التّداولي استعمالا حجاجيّا واستدلاليا، إذا ارتبط بالخاصيّة الحواريّة كما يقتضيها التّفاعل التّواصلي بين الأطراف المتحاورة، وهنا نستحضر مبدأ التعاون المنبثق من نظرية المحادثة عند غرايس، فالحوار يتم ضمن شروطه المذكورة في القسم النّظري، ولكنّ الدكتور محمد سالم الطلبة يرى أنّ" مبادئ التعاون وإن كانت مهمّة إلاّ أنّها غير شاملة، لأنّ النشاط الحواري التّداولي نشاط عقليّ لا يمكن فصله عن مضامينه وسياقاته الاجتماعية، والنّفسية، والإنسانية بصفه عامّة، ممّا يجعله نشاطا غير محدود، منفتحا على الاحتمال"[2]، وهذا يجعل "السّمة الحوارية في الحجاج التّداولي يصعب حصر اتجاهات المناقشة فيها أو تحديدها حتى لو وضعت لذلك مبادئ وقواعد كمبادئ التّعاون عند غرايس حسب رؤية الباحث حبيب أعراب"[3]، وخلص "بيرلمان" إلى أنّ "الحجاج ليس سوى دراسة لطبيعة العقول، ثم اختيار أحسن السبل للتأثير فيها، ثم محاوله

[1] –ينظر: محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي–دراسة تطبيقية في اللسانيات التداوليّة، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010م، ص ص 38–39.

[2] – محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدّة، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 2008م، ص177.

[3] –ينظر: الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري (مقال) ، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، إربد–الأردن، ج3 (الحجاج وحوار التخصصات)، 2010م،37 ص.

حيازة انسجامها الإيجابي، والتحامها مع الطرح المقدّم وإلاّ كان الحجاج بلا غاية وبلا تأثير"[1]، واهتم ""بيرلمان" كذلك بالحوار كفعاليّة تداوليّة في نظريّته الحجاجيّة، ولكنّ "ماير" كذلك اهتمّ بالحوار من خلال تعريفه للبلاغة بأنها "ذلك الحوار حول المسافة بين الذّوات"[2]، يُظهر هذا التّعريف الحوارَ وسيلة للتقريب بين أطراف الخطاب، فالبلاغة "تشترك مع التداوليّة في كثير من المفاهيم والاهتمامات فهناك عناصر مشتركة، نذكر منها: المتكلّم، والمتلقي، والخطاب، والمقام والسياق، وهذه العناصر تعتبر ركائز مهمّة بالنسبة إليهما إذ بها تتم عملية الاتصال والتّواصل بشكل عام، والغاية من وراء ذلك هو التأثير والإفادة، بالإضافة إلى ذلك فإن" هناك اهتمام آخر تشركان فيه وهو الإنجاز والأداء الكلامي من جهة، ومقصدية المتكلّم من جهة أخرى، ويكون التّعبير عن هذا القصد عبر خطابات متنوعة مناسبة للمقام ولوضع المخاطَب(الثقافي، والاجتماعي والفكري والنفسي...الخ)"[3]، كذلك الحجاج فإنه " لا ينسلخ عن التّداولية باعتباره خطابا تواصليّا موجّها، هدفه الإقناع والتأثير في المتلقي من خلال التفاعل معه ضمن موقف تواصلي محدّد، فيستعمل المتكلّم بنية لغوية معيّنة تتحكّم فيها عوامل خارجية تدفع بالمتلقي إلى إنجاز الفعل أو تركه سواء كان ذلك ما هو الرأي أو السّلوك أو الاعتقاد، وهذا ما "يُدخل الحجاج ضمن الأفعال الكلاميّة، فيكون ناتجه فعل كلاميّ مؤلّف من فعل لفظيّ، وفعل إنجازي، وفعل تأثيري"[4]، ويعتبر الحوار من أهم مستويات الحجاج في التّداولية، لأنّ حدوث التّفاعل القائم على الحوار بين المتخاطبين من شأنه تحقيق تواصل

---

[1] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص137.

[2] – ينظر: محمد الأمين الطلبة، الحجاج عند بيرلمان (مقال)، ص ص 189–190.

[3] –آمال يوسف المغامسي، مرجع سابق، ص137.

[4] –نفس المرجع السابق، ص137.

فعّال وناجح، من خلال تحقيق مقاصد المخاطِب وإقناع المتلقي والتأثير فيه، كما يضمن نجاح الخطاب الحجاجي وهو مقصد التّداولية.

5-التّكامل الوظيفي بين الحجاج والتّواصل:

ينبغي النّظر إلى العلاقة بين الحجاج والتّواصل من زاويتين علميتين على الأقل: الزّاوية الأولى: إنّ العلاقة بين العلوم المختلفة -في منطلقها- علاقة تكامل، حتى لو بدا ظاهريا التباعد الكبير بين موضوع كلّ علم ومنهجه وطرائق بحثه، ويمكن التّمثيل هنا بالعلاقة بين علم التّواصل وعلم الحجاج، لقد كانت العلاقة بينهما -في السابق- علاقة تباعد، ولم يخطر ببال اللّغويين واللّسانيين أنّه يمكن النّظر إلى اللّغة نظرة حجاجية، فأغلب الدّراسات مالت إلى البحث في بنية اللّغة، وخصائصها ووظائفها التي تتصدّرها الوظيفة التواصليّة، لكن بعدما حقّقه علم اللّسانيات من تراكم، ومن إفادات في معارف عدّة، ظهر جليّا التأثير القويّ للتفكير المنطقي في اللّغة، وكان ذلك سببا في "محاولة بعض الدّارسين المعاصرين تناول الحجاج من منظور تواصلي: إمّا أن الحجاج، أو بالأحرى نقله، محدّد بالسياق التواصلي، وإمّا أن يتم تحليله في صيغ التطبيق الخاصّة التي يتّخذها داخل الممارسات المختلفة للتّواصل العام"[1]، وبسبب هذا التداخل، تمكّن فلاسفة اللّسانيات من تناول الحجاج باعتباره لغة، والتواصل باعتبار أطرافه من مستعملي هذه اللّغة والسياق الذي يؤطر تلك العلاقة، وهكذا سيتم نقل اللّغة من مستواها اللّغوي الصرفي إلى المستوى الحجاجي، بعد أن تمكّن فريق من الباحثين من ربط الحجاج بالتّواصل، فعلى سبيل المثال يمكن اعتبار "باربارا مع إدواردانش Barbara Warnich et EdwardInch 1994، وفيرنون جونسون Vernon Jenson 1981 مثالين جيّدين لهذه الطريقة، فهما يعرّفان الحجّة بأنّها تظهر، وتستخدم عندما يوجد اختلاف بين موقفين محتملين،

---

[1] -ينظر: فيليب بروتون/ جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ص85.

ويحدّدان أربعة عناصر سياقية تتعلّق بهذا الموقف الاختلافي، وهي: الثّقافة، وحقول الحجاج (تلك التي ذكرها تولمن)، والمناسبة، والتأثير الأخلاقي، وبطريقة مشابهة نجد أن جونسن قد اهتم بمجال تطبيق خاص في الحجاج هو المجابهة Débat "[1]، وقد قاده ذلك إلى "أن يدمج بعض العوامل الأساسية كالمصداقية والتفنيد في تحليل الحجج"[2]، فنشاط التّواصل هو من "أهمّ المجالات التي تلتقي فيها معظم التخصّصات التي تعني بسلوك الإنسان والمعرفة الإنسانية، وعليه فإنّ ظاهرة التّواصل البشري معقدّة لأنّها تستدعي لدراستها علوما كثيرة كالفلسفة والمنطق، وعلم النّفس، وعلم الاجتماع إلى جانب علوم أخرى"[3]، وهي ظاهرة تفاعل بين الناس، ذلك أنّ "مبدأ التّواصل في الخطابات المتعدّدة يتأتى من التّعارف، الذي هو في الأساس تعارف من أجل التّواصل، ومن هذا التّواصل سيكون التفاعل، ومن التفاعل سيكون التأثير والاستمالة، ومن الاستمالة سيكون الإنتاج والإقناع"[4]، مثل تعرّف الإنسان إلى الله تعالى، وتعرف الإنسان إلى الكون ومع الآخر، وبالنتيجة " كلّما ازدادت درجة التعارف، كلّما تجذّر السّلوك التّواصلي بين المجتمعات"[5]، ولمّا كان الحجاج يجمع بين التواصل والتفاعل، فهو فضاء تلتقي فيه وجهات النظر، فعن طريقه "تحاول أن تنقل عناصر معيّنه غرضها خلق قناعات وتوكيدها، وذلك للتصرّف في المواقف بقصد الإقناع، وليس ببساطة إثراء معارف المتلقي"[6]، واعتبر طه عبد الرحمن التواصل باللّسان

---

[1] – ينظر: فيليب بروتون/ جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج ، ص86.

[2] –ينظر : نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

[3] –سعدية لكحل، الحجاج في خطابات النبيّ إبراهيم عليه السلام،(مذكرة لنيل شهادة الماجستير)، جامعة مولود معمري–تيزي وزو–كليّة الآداب واللّغات–قسم الأدب العربي، ص ص 17–18.

[4] –مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي: تنظير وتطبيق على السور المكيّة، كلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، لبنان، 1436هـ–2015م، ص58.

[5] –نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

[6] –نفس المرجع، نفس الصفحة.

من أرقى ضروب التواصل، وما دام هناك تخاطب بين الأفراد والجماعات، والأطروحات والعقائد فإنّ موضوع الحجاج سيظل مطروحا، " فلا تواصل باللّسان من غير حجاج ولا حجاج بغير تواصل باللّسان"[1]، وهكذا يفهم أنّه لا تواصل باللّسان من غير أن تكون له وظيفة حجاجيّة، ولا حجاج من غير أن تكون له وظيفة تواصلية، فالعلاقة التخاطبية هي علاقة أصلية ينبني عليها غيرها ولا تنبني على غيرها، فإذا انطوى الكلام على علاقة لفظية، فينبغي أن تكون تابعة للعلاقة التخاطبية التّي "تحدّد بدورها ماهيّة الكلام، فلا كلام بغير تخاطب، ولا متكلّم من غير أن تكون له وظيفة المخاطِب، ولا مستمع من غير أن تكون له وظيفة المخاطَب"[2]، ويفهم كذلك، أنّ حقيقة التّواصل ليست هي الدخول في علاقة مع الآخر بألفاظ معيّنة فقط، ولكن هذا الدخول له أبعاد أخرى مؤثرة في نفسية المتلقي وطريقة تفكيره، وعليه فإنّ "اللّفظ المخاطَب به لا يتحدّد بالمدلول الموضوع له، والمحفوظ في المعاجم، وإنّما بالقصد الذي يكون للمتكلّم منه عند النطق به، والذي يدعو المستمع إلى الدّخول في تعقبه مقاميا، لا إلى تحقيق حدّه معجميا"[3]، فالتواصل يضع طرفين في معالجة المعلومة؛ لذلك "يسمّى أحيانا بالمِنوال الاستدلالي، فضلا عن صفة الإفادة الملازمة للحدث التواصلي"[4]، التي تنبني على قصدين اثنين؛ هما قصد التوجّه إلى الغير، وقصد إفهامه، ولمّا كان الحجاج خطاب إقناعي هدفه التأثير في المخاطَب لبناء موقف جديد أو تغييره، استدعى ذلك وجود قصدين حواريين هما: قصد الادّعاء وقصد الاعتراض، إذ يرتبط الادعاء بالمخاطِب الذي يدّعي أمرا ويستعد تمام الاستعداد

---

1 –طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج ، سلسلة الدروس الافتتاحية، ص5.

2 –طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص215.

3 –نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

4 –مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي: تنظير وتطبيق على السور المكيّة، ص59.

لإقامة الدّليل عليه عند الضرورة، وأمّا قصد الاعتراض يرتبط بالمخاطَب الذي له حق مطالبة المتكلّم بإيراد الدّليل على ادّعائه، ومن فقد هذا الحقّ فيكون "إمّا دائم التسليم بما يدّعيه المخاطِب، وإمّا عديم المشاركة في مدار الكلام"[1]، الذي هو أصل كلّ تواصل، فالخطاب الحجاجي هو خطاب لغويّ تواصلي؛ لأن اللّغة أهم أداة تواصلية شائعة عند الإنسان، بمعنى أنه يوجد آليات أخرى للتواصل بغير اللّغة، كالإعلانات، والإشهارات، ولأنّ كذلك أطراف التواصل (المرسل والمتلقي) لها دور أساس في عملية التواصل وإحداث التفاعل المفضي إلى نشاط تواصلي حيوي، لا سيما وأنّ "المرسل يستعمل كلّ الوسائل المتاحة من أجل تحقيق الهدف من التواصل، باستثماره للظروف المخصوصة والاختيارات المقصودة، فهو يُلزم نفسه بتقديم حجج ما يعتقده"[2]، فهذا التكامل الجوهري بين التواصل والحجاج منشؤه ارتقاء الذوات في العلاقة الاستدلالية إلى مقامات أخرى، ونقصد بالذوات هنا أطراف التواصل (المخاطِب والمخاطَب)، فيرتقي المتكلّم إلى مقام (المدّعي) والمخاطَب إلى مقام (المعترض)، وقد يكون العكس، وفقا لمبدأ العكسية لبنفنيست، فالمتكلّم يصير مستمعا، والمستمع متكلّما، فهما عضوان فاعلان في التفاعل الخطابي، وهو ما يوافق مفهوم التفاعل L'interaction [3] الناتج عن عملية الاتصال بينهما، وعليه فإنّ هذا التفاعل القائم على الادعاء والاعتراض، يحدث طفرة في وظيفة المخاطِب، بعدما كانت مجرّدة، ومحصورة في توجيه كلامه إلى الغير لإفهامه معنى محدّدا، كما في العلاقة التخاطبية، فيتحوّل إلى وظيفة تأثيريّة، في إطار تواصلي تفاعلي بكلّ ما يحمله من الحركة وإنتاج المعطيات وتأويلها، أمّا الزاوية الثانية، فتتعلّق بكون العلاقة بين الحجاج والتّواصل ليست علاقة تكامل فقط، وإنّما هي علاقه تلازم وتطابق، فالعلاقة

[1] –طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص ص 225–226.

[2] –مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي ، ص59.

[3] –سعدية لكحل، الحجاج في خطابات النبيّ إبراهيم عليه السلام ، ص22.

القويّة بينهما تنبني بشكل أساسي على الدّلالة اللّغويّة للكلمات والأساليب، وفهم بنية التراكيب وعلاقات مكوناتها، فلا سبيل لإعمال الدّليل في الوصول إلى الإقناع، إلاّ إذا سبقته دراية لغوية في فكر المُستدِل، ولكننا أحيانا نجد أنّ ثمّة آليات أخرى للتواصل غير اللّغة، كالإعلانات أو الإشارات، مثلا: بحيث تستعمل فيها الرّموز والصور، لذلك فإنّ استثمار الوسائل المتاحة، هدفه تحقيق التّواصل والتأثير في الطرف الآخر من أجل الإقناع، فالتّرويج لمنتوج معيّن في عصرنا مثلا، يحتاج إلى استعمال آليات تواصل معيّنة، قد تنبني على تركيب لغوي، أو صور تمثيلية مؤثرة، أو ألوان ذات تأثير، فكلّ هذه يقدّمها العارض لمنتوجه ملازمة للتواصل الحاصل أثناء العرض، وقد ترتقي إلى مقامات الحجج، لتتحول وظيفتها من مجرّد إشهار إلى وظيفة تأثيرية، يتلقاها المتلقي ويتفاعل معها من خلال خلفياته المعرفية والتاريخية، والاعتقادات الرّاسخة في ذهنه، فيتحوّل إلى متلقي (معترض)، وهذا هو أساس الحجاج، وبهذا فإنّ هذه الحركة للتواصل في المقام الإشهاري تستلزم استخدام حجج (مختلفة الأشكال) لغاية إقناع الطرف الآخر والتأثير فيه، فتكون بذلك الحجج ملازمة للتواصل في هذا المقام، فضلا عن صفة الملازمة للحدث التواصلي، ويجيب "فيليب بريتون" عن السؤال: متى مارس الإنسان الحجاج؟، الجواب: منذ أن تواصل أو بالأحرى منذ أن كانت له آراء ومعتقدات وقيم يحاول أن يتقاسمها مع الآخر[1]، أمّا التّواصل الحجاجي فالمرسل إليه يكون مشاركا للرأي متأثرا فيه، ومن خلال سياق الاستقبال يتم التأثير والتواصل، ومن ثمّ التغيير عن طريق تمثلات الحجج بتوظيف اللّغة[2]، أو آليات أخرى غير لغوية، فإذا كان المتكلّم والمستمع الذي يصير هو نفسه متكلّما وفقا لمبدأ العكسيّة لبنفنيست، فإنّ هذا يجعلهما عضوان فاعلان في التّفاعل الخطابي الحجاجي، وبنفس الطريقة يمثلان كذلك نفس الدّور في

[1] –مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي ، ص59.

[2] –ينظر : نفس المرجع السابق، ص60.

التفاعل الخطابي التّواصلي، فاستعمال ثنائية (المخاطِب والمخاطَب) في التّواصل هي نفسها في الحجاج، فيتشكل بذلك تطابق جليّ بين الحجاج والتّواصل، حدّاه (المخاطِب /المخاطَب)، وهدفهما التأثير والإقناع، ليتحقّق بعد ذلك المقصد التّداولي وهو الإنجاز.

الفصل الثاني

استراتيجيّات التّواصل الحجاجي في أحاديث الأربعين النووية-مقاربة لغويّة تداوليّة-

أولا: الكلمة النّبويّة وأبعادها الحجاجيّة والتّداوليّة.

ثانيا: الكلمة النّبويّة التّقويميّة وأبعادها الحجاجيّة.

ثالثا: الأبعاد الحجاجيّة للكلمة النّبويّة التّداوليّة.

رابعا: الأبعاد الحجاجيّة والتداوليّة للظواهر اللّغويّة على مستوى النّص النّبوي.

خامسا: الأبعاد الحجاجية والتداوليّة للظواهر اللّغويّة على مستوى النّص النّبوي.

سادسا: الصّورة في الحديث النّبوي وأبعادها التّواصليّة الحجاجيّة.

سابعا: أساليب الحجاج في الحديث النّبوي وأبعادها التّداوليّة.

ثامنا: مسالك الأنساق الاستدلالية في الحديث النّبويّ.

توطئة

إنّ السنّة النّبويّة هي "الملحق البياني للقرآن الكريم، وهي الوجه الثاني للأصل الأوّل والدّليل الأوّل، إذ القرآن والسنّة كلاهما وحي، فهما: وحي أصلي هو القرآن، ووحي تَبعي وهو السنّة"[1]، ويراد بالسنّة عند الأصوليين" ما صدر عن النّبيّ ﷺ من أقوال وأفعال وتقريرات، ذات دلالات تشريعيّة، فالسنّة الأصولية هي ما كان مصدرا للأحكام، والآداب الشّرعيّة ودالّا عليها"[2]، أمّا السنّة القولية: فهي الأقوال التي نطق بها عليه الصلاة والسلام، سواء في خُطَبه، وتبليغاته، أو بتنبيهاته وإرشاداته، أو بإجاباته وتوضيحاته، ومعظم ما يطلق عليه" أحاديث نبويّة"، وتمتلئ بها كتب الحديث هو من هذا الصنف، والمدونة التي بين أيدينا هي من هذا القسم، وبالنسبة للسنّة الفعلية: فهي الأفعال التي قام بها النّبيّ صلى الله عليه وسلم، كالصّلاة، وكلّ ما فيها من أعمال تفصيلية، وكذلك يقال في الطّهارات وأعمالها، وكذلك قيامه ﷺ بأعمال الحجّ والعمرة، وكذلك قيامه بنوافل العبادات، وكذلك معاملاته الزّوجية، والعائلية، والاجتماعية، كلّها تدخل في السنّة الفعليّة، وعن السنّة التّقريرية: فهي الأفعال التي كانت تصدر من غيره صلى الله عليه وسلم، ولا يعترض عليها بأيّ شكل من الأشكال، فيكون ذلك تقريرا–أو إقرارا–منه صلى الله عليه وسلم، فيُعدّ ذلك الفعل سنّة تقريريّة، ولكي "يعتبر الفعل سنّة تقريرية يشترط أن يكون صادرا عن بعض المسلمين، وأن يكون النّبيّ ﷺ قد شهده، أو نقل إلى علمه، وذلك مثل: إقراره ﷺ لأصحابه على أكل لحم الضَّب، رغم امتناعه هو عن أكله، ومثل إقراره لعدد من الصحابة على الاجتهاد في الدّين"[3]، ومن هذا المنطلق، فإنّ الترابط الوثيق بين الكتاب والسنّة

---

[1] – ينظر : أحمد الريسوني، المختصر الأصولي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة–مصر، 1440هـ–2019م، ص103.

[2] –نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

[3] –نفس المرجع السابق، ص ص 103–104.

يكاد يجعلهما مصدرا تشريعيا واحدا، بمعنى أنّ القول بحجيّة القرآن الكريم يستتبع القول بالسنّة وحجّيتها، وحجيّة القرآن لا تأخذ مجراها الصّحيح إلاّ بالسنّة، حتى أنّ الزّركشي نقل عن بعض العلماء أنّ الكتاب أحوج إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب، قال أبو عمر (الحافظ ابن عبد البر القرطبي) يريد أنّها تقضي عليه، وتبيّن المراد منه[1]، فالسنّة تفسّر الكتاب وتبيّنه.

إنا نهدف في ضوء هذه الدّراسة للحديث النّبويّ الشّريف أن نحقّق أهدافا جليلة، تجعلنا نقف على أسرار البُنية اللّغويّة الحجاجيّة والتّواصليّة والبيانيّة لنصوص أحاديث "الأربعين النووية"، والكشف عن أهم استراتيجيات التّواصل الحجاجي في خطاب متميّز بأسلوبه المتفرد وعبقريّة تّركيبه اللّغويّ، لذلك نرى أن نأخذ من النّظريات اللّسانيّة الغربيّة المعاصرة ما يوائم هذه الدّراسة، وننهل من التّراث اللّغوي العربي القديم وشروح الأحاديث النّبويّة بغية تحقيق المقاصد.

أوّلا- الكلمة النّبويّة وأبعادها الحجاجيّة والتّداوليّة

1- الأبعاد الاقتضائية:

بيّن حجّة الإسلام أبي حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي في كتابه "المستصفى من علم الأصول" حدّ الاقتضاء بقوله ": هو الّذي لا يدلّ عليه، اللّفظ، ولا يكون منطوقا به، ولكن يكون من ضرورة اللّفظ، إمّا من حيث لا يمكن كون المتكلّم صادقا إلاّ به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا إلاّ به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلا إلاّ به"[2]، أمّا المقتضى الذي هو ضرورة صدق المتكلّم، ورأى الشّريف الجرجاني أنّ "المقتضى هو عبارة عن جعل غير

---

1 – أحمد الريسوني، المختصر الأصولي، مرجع سابق، ص109.

2 –أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزاليّ، المستصفى من علم الأصول، قدّم وحقّق نصّه وضبطه: أحمد زكي حمّاد، دار الميمان للنشر والتّوزيع، والشركة العالمية للنشر والترجمة والتدريب (سدرة المنتهى)، الجزء 2، السعودية–الرياض، (د.ت)، ص495.

المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق، مثاله: "فتحرير رقبة"، وهو مقتضٍ شرعاً لكونها مملوكة، إذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم، فيزداد عليه ليكون تقدير الكلام: فتحرير رقبة مملوكة"[1]، وهو بهذا الحدّ، "لا يخرج عن حدود الأصوليين، والّذي يظهر من تحديد كلّ من الغزالي، والشّريف الجرجاني هو التباس المقتضى بالبعد الشّرعي، أمّا الذي يهم البحث هو أنّ المقتضى من ضرورة اللّفظ، وفي ذلك يلتقي الأصوليون والمناطقة والنّحاة، وعلماء اللّسان المحدثون"[2]، يظهر المقتضى كثيرا في التّركيب وفي حالات التّفاعل بين الأطراف المشاركة في الخطاب، شأن مثلا المقتضى الوجودي، والمقتضى التّداولي أو البراغماتي، لكن توجد أحيانا " كلمات لها في ذاتها مقتضى، حتّى إذا ما أقحمت هذه الكلمات في تراكيب كانت هي المسؤولة عن ظهور المقتضى فيها انطلاقا من معناها المُعجمي أساسا"[3]، ففي حديث "إنّما الأعمال بالنيّات" المرويّ عن أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: { إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِىءٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلى اللهِ وَرَسُوله فَهِجْرَتُهُ إلى اللهِ وَرَسُوله، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيْبُهَا، أَو امْرأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ}[4]، يظهر أنّ " المسؤول عن ظهور المقتضى في هذا الحديث النّبويّ الشّريف هو فعل المصدر (النيّة)، وفعل المصدر (الهجرة)، ففعل النيّة الذي هو فعل القصد، محلّه القلب، وهذا يدخل ضمن الأعمال الباطنة، بناءً على كون النيّات، جمع نيّة وهي القصد في القلب،

[1] –ينظر : الشريف الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص226.

[2] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص88.

[3] –ينظر : نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

[4] – رواه البخاري. كتاب بدء الوحي. باب كيف بدأ الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، حديث (1)، ومسلم. كتاب الإمارة، باب قوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنية وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، حديث 155/1907.

وهذا الحديث يبيّن أنّ " العبرة ليست بصورة العمل، وإنّما العبرة بنيّة العامل"[1]، والنيّة في كلام العلماء تقع بمعنيين:" أحدهما بمعنى تمييز العبادات بعضها عن بعض، كتمييز صلاة الظهر عن صلاة العصر مثلا، وتمييز صيام رمضان من صيام غيره، والمعنى الثاني: بمعنى تمييز المقصود بالعمل، وهل هو لله وحده لا شريك له، أم غيره، أم الله وغيره، أمّا الهجرة في هذا الحديث النّبويّ الشّريف، جسّدت معنى صورة الأعمال المؤسّسة على النيّة، وهما قاعدتان كليّتان، لا يخرج عنهما شيء"[2]، فصلاح "العمل وفساده بحسب النيّة المقتضية لإيجاده"[3]، فينبغي للمسلم أن يُخلص نيّته لله في كلّ عمل يعمله من الأعمال الصّالحة، فمنشأ المقتضى في فعل (النيّة) مثلا ليس وضعها الإعرابيّ، وإنّما معناها المعجمي، فمعنى الفعل هو الذي نشأ عنه المقتضى؛ إذ يقتضي اعتبار العمل بنية العامل صحّة وفسادا، فإن كانت نيّته لله عزّ وجلّ فعمله صحيح، وإن كانت نيّته لغير الله فعمله باطل، هذا من ناحية الصحّة والفساد، وأمّا قوله صلى الله عليه وسلم: "وإنّما لكلّ امرئ ما نوى" فإنّ هذا من ناحية الثّواب؛ أي أنّه لا يثاب عند الله إلاّ إذا كانت نيّته لله، فإن كانت نيّته لغير الله فإنّه ليس له ثواب عند الله عزّ وجلّ"[4]، لذلك فإنّ رسول الله ﷺ ذكر مثالا عمليّاً لهذا الحديث، وقد مثّل بالهجرة، والهِجرة هي الانتقال من بلد الكفر إلى بلد الإسلام فرارا بالدّين، فهي من أفضل الأعمال وهي قرينة الجهاد في سبيل الله، قال تعالى: ﴿ إنّ الّذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا﴾ (الأنفال/72)، والله جلّ وعلا قدّم المهاجرين على الأنصار في الذّكر والثّناء، لأنّهم تركوا أوطانهم وديارهم، وأموالهم نصرة لدين الله

---

[1] –صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، المنحة الربانيّة في شرح الأربعين النوويّة، ص19.

[2] –الإمام زين الدّين أبو الفرج عبد الرّحمن بن شهاب الدّين الشّهير بابن رجب(736–795ه)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تعليق وتحقيق الدكتور ماهر ياسين الفحل، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، دمشق–بيروت، 1429ه–2008م، ص43.

[3] –نفس المرجع السابق، ص36.

[4] – صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، المنحة الربانيّة في شرح الأربعين النوويّة، ص20.

عزّ وجلّ، فهم أفضل من غيرهم، فالهجرة شرفٌ عظيمٌ، وعمل جليلٌ، ولكن العبرة ليست بصورة الهجرة، إنّما العبرة بمقصد صاحبها، فإن هاجر يريد نصرة الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله نظرا لنيّته"[1]، والهجرة: هي التّرك، ويشمل التّرك المادي والمعنوي، وهذا يدلّ على وجود صورة للفعل الظّاهري الماديّ، وفعل خفيّ معنوي مرتبط بالنيّة التي محلّها القلب، فمعنى فعل "الهجرة" "هاجر" هو الذي نشأ عنه المقتضى؛ إذ يقتضي الفعل "هاجر" الالتزام بما أمر الله عّز وجلّ ورسوله صلى الله عليه وسلم، فهناك من هاجر إلى دار الإسلام حبّا لله ورسوله ورغبة في تعلّم دين الإسلام، وإظهار دينه، حيث كان يعجز عنه في دار الشّرك، فهذا هو المهاجر إلى الله ورسوله حقاً[2]، وهناك هجرة المعاصي، وهي هجرة واجبة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه"[3]، وقد ذكر أهل العلم أنّ "الهجرة أقسام وعدّ بعضهم السّفر قسما من أقسامها، وقسّمه إلى سفر للدين، وسفر للدنيا، فسفر لدين كالسفر للاعتبار بما في الكون من آيات، والسفر للحجّ والجهاد والعلم، وزيارة الإخوان في الله، وسفر الدنيا كالسفر للتجارة، والعمل وما شاكل ذلك"[4]، أمّا من كانت هجرته من دار الشّرك إلى دار الإسلام لطلب دنيا يصيبها، أو إمرأة ينكحها في دار الإسلام، فهجرته إلى ما هاجر إليه من ذلك، فالأوّل تاجر، والثاني خاطِب، وليس واحد منهما بمهاجر، وفي قوله ﷺ "إلى ما هاجر إليه" تحقير لما طلبه من أمر الدنيا، واستهانة به، حيث لم يذكره بلفظه، وأيضا فالهجرة إلى الله ورسوله واحدة فلا تعدّد فيها، لذلك أعاد الجواب

---

[1] – – صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، المنحة الربانيّة في شرح الأربعين النوويّة، ص23.

[2] –ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص43.

[3] –صحيح البخاري بشرح فتح الباري 53/1، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، رقم الحديث 10.

[4] –شرف القضاة، شرح الأربعين النووية، ص13.

فيها بلفظ الشرط"[1]، والهجرة باقيّة إلى أن تقوم السّاعة، لقوله ﷺ "لا تنقطع الهجرة حتّى تنقطع التّوبة، ولا تنقطع التّوبة حتى تطلع الشّمس من مغربها"[2]، فالمقتضى الحاصل من الكلمة في حدّ ذاتها هو الذي يهمّنا، والّذي حدّده ابن فارس(ت395ه/1004م) في باب أجناس الأسماء، حيث ذكر أنّ بعض أهل العلم، قال أنّ الأسماء خمسة: "اسم فارقٌ"، واسم مفارقٌ"، واسم مشتقٌ"، واسم مضافٌ" واسم مقتضٍ"، فالفارق: قولنا: "رجل" و"فرس"، فرقنا بالاسمين بين شخصين، والمفارق قولنا: "طفل" يفارقه إذا كَبِر، والمشتق قولنا: "كاتب"، وهو مشتق من الكتابة، ويكون هنا على وجهين: أحدهما مبنيا على فَعَل، وذلك قولنا:" كتب فهو كاتب"، والآخر يكون مشتقا من الفعل غير مبنيّ عليه، كقولنا: "الرّحمن" فهذا مشتق من "الرّحمة" وغير مبني من "رحم"، وكلّ ما كان من الأوصاف أبعدَ من بنية الفعل فهو أبلغُ، لأنّ "الرّحمن" أبلغ من "الرّحيم"، لأن نقول: "رَحمَ فهو راحم ورحيم"، ونقول: "قَدَر فهو قادرٌ وقدير...، والمقتضى: قولنا "أخ "وشريك" و"ابن" و"خصم"، كلّ واحد منها إذا ذكر اقتضى غيره، لأنّ الشّريك مقتضٍ شريكا والأخ مقتضٍ آخر"[3]، لذلك فالمقتضى من قول "النيّة" هو العمل، فإذا ذُكرت "النيّة" اقتضى ذلك وجود العمل بعدها، وقول (الهجرة) تقتضي وجود انتقال من مكان إلى مكان آخر، هذا في الجانب المادي؛ أي الصورة الظاهرة، أمّا الجانب المعنوي قد تقتضي ترك المعاصي، والالتزام بأوامر الله عزّ وجلّ وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، والله تعالى أعلم، وذهب

---

[1] –ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص44.

[2] –أخرجه أبو داود (2479)، والنسائي في الكبرى (217/5)، وأحمد في المسند (99/4)، والدارمي في سننه (2513)، وأبو يعلى في مسنده (359/13)، والطبراني في الكبير (895، 907) من حديث معاوية رضي الله عنه.

[3] –أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا (من لغويّ القرن الرابع الهجري)، الصّاحبيّ في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسُنن العرب في كلامها، علّق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى، 1418ه–1997م، ص51.

بعض الفقهاء إلى تقسيم "أسماء الأعيان إلى خمسة: اسم لازمٌ، واسم مفارقٌ، واسم مشتقٌ، واسم مضافٌ، واسم مشبهٌ، فاللاّزم: "إنسان"، و" سماء"، و"أرض"، لأنّ هذه الأسماء لا تنتقل من مسميّاتها، والمفارقُ: اللّقب الذي يسمّى نحو:" زيد" و"عمرو"، وقد يقع أيضا بأن يقال: المفارق "الطفل"، لأنه اسم يزول عنه بكِبَره، والمشتق: كـ "دابّة"، و"كاتب"، والمضاف: قولنا "ثوب عمرو" وجزء الشّيء، والمشبّه: قولنا "رجلٌ حديدٌ وأسدٌ" على وجه التّشبيه، وجماعها أنّها وضعت الدّلالة بها، قلنا: وهذه قسمة ليست بالبعيدة"[1]، وهناك من الدّارسين من يرى أنّ "المقتضى موجود في مستويات الكلام جميعها بالمعنى الجاكوبسوني"[2]، والذي يعنينا من هذه المستويات في المقام "هو مستوى الكلمة المفردة باعتبارها المكوّن الرئيس للجملة، و" لتحليل الجملة لابدّ من النّظر للكلمات المشكلّة لها، حتّى يتم الوصول إلى الرؤية الكاملة الشاملة للمنجز اللّغوي"[3]، والكلمة هي وحدة لغويّة تؤدي معنى مستقلا، وهي اللّبنة الأولى في بناء الكلام[4]، ولقد عرّفها النّحاة الأوائل مندرجة ضمن تقسيم الكلام إلى أجزاء، كما فعل سيبويه (ت180هـ) الذي قسّم الكلام إلى: "اسم، وفعل، وحرف جاء بمعنى ليس باسم ولا فعل"[5]، وهو بهذا التّعريف فإنّه حدّ الجانب النّحوي الوظيفي للكلمة دون خصائصها اللّغوية وأتبعه في ذلك عدد من النّحاة بعده، ورأى الزمخشري(ت238هـ) في تعريفها، حيث كان هو أوّل من حاول وضع تعريف للكلمة واضح الأركان،

---

[1] – أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، مرجع سابق، ص ص 51–52.

[2] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص89.

[3] –ردة الله الطلحي، دلالة السياق، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1423هـ، ص ص 262–285.

[4] –ينظر: حلمي خليل، الكلمة دراسة معجمية، دار المعرفة الجامعيّة، ط 2، مصر، 1998م، ص10.

[5] –عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب (سيبويه)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ج1، 1408هـ–1988م، ص12.

فقال: "الكلمة هي اللّفظة الدّالة على معنى مفرد بالوضع"[1]، وفهم ابن يعيش الكلمة عند الزّمخشري أنّها ما توافر فيها على ثلاثة شروط: الصّوت (إذ التلفظ يكون بأصوات)، وقصد المعنى أو الوضع (بأن تكون الدّلالة بالمواضعة اللّغوية، ثم الاستقلال بدلالة محدّدة إفراد المعنى)[2]، وتعرّض ابن يعيش لفكرة استقلال المعنى، ففرّق بين الكلمة من حيث النّطق، والكلمة من حيث الواقع النّحوي، فكلمة "الرجل" مثلا عنده من حيث النّطق هي كلمة واحدة، لكنّها من حيث الواقع النّحوي كلمتان: الـ +رجل[3]، واختصر ابن الحاجب(ت646هـ) تعريف الكلمة بما يشبه تعريف الزّمخشري، فقال بأنّها: " لفظ وضع لمعنى مفرد"[4]، أمّا ابن مالك(ت672هـ) فحدّ الكلمة عنده أنّها: " لفظ مستقل دالّ بالوضع تحقيقا، أو تقريرا أو منويٌّ معه كذلك، وهو اسم وفعل وحرف"[5]، وهو بهذا الحدّ يرى "أنّ للكلمة وجودا مستقلا، ومع وجودها المستقل لها معنى جزئيّ أو مفرد، كونها تمثل وحدة الكلام[6]، واعتبر السيوطي(ت:911هـ) قول ابن مالك: قول مفرد مستقل أو منويّ معه أحسن الحدود في تعريف الكلمة، وانطلاقا من فكرة استقلال المعنى اعتبر حروف المضارعة وتاء التأنيث، ليست كلمات لعدم استقلال معناها، بينما الضمير المستتر (أنت) في (قم) مثلا يعتبر كلمة، إذ هو

---

1 –صدر الأفاضل القاسم بن الحسين الخوارزمي(555–617هـ)، شرح المفصل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخميّة، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، الجزء الأوّل، بيروت–لبنان، 1990م، ص155.

2 –حلمي خليل، الكلمة دراسة معجمية، دار المعرفة الجامعية، الطبعة 2، مصر، 1998م، ص21.

3 –نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

4 –جمال الدين بن عثمان المصري المعروف بابن الحاجب (ت 646هـ)، الكافيّة في علم النحو، تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010م، ص11.

5 –محمد بن عبد الله، ابن مالك، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967م، ص3.

"6 –حلمي خليل، الكلمة دراسة معجمية ، ص22.

في نيّة التّقدير[1]، ورغم الانتقادات التي تعرّضت لها تلك التّعريفات إلاّ أنّ هذا لا ينفي أنّ النّحاة حاولوا الوصول إلى تعريف جامع مانع، ودليل ذلك تقييدهم التّعريف بعدد من القيود والضوابط بالنّظر إلى الوظيفة النّحوية للكلمة غالبا[2]، وتناول البلاغيون الكلمة من جانب اللّفظ والمعنى، فدرس بعضهم الكلمة في باب الفصاحة–كما فعل ابن سنان– في كتابه "سرّ الفصاحة" من حيث أصواتها وحروفها، وعلاقة بعضها ببعض تآلفا وتنافرا، ودرسوا كذلك دلالتها وقيمتها الجمالية والتّعبيريّة حال الإفراد والتّركيب–كما فعل عبد القاهر الجرجانيّ على سبيل المثال في كتابه "الدّلائل"، ولم يحاول أكثرهم جمع تعريف نظريّ للكلمة، أو النّظر في ماهيتها من حيث هي عنصر لغويّ[3]، ليأتي بعد ذلك المحدثون من اللّسانيين الذين تباينت آراؤهم حول تحديد مفهوم الكلمة، والغالب أنّ تعريفات الكلمة عندهم تعدّدت بناء على الجانب الذي يراعيه كلّ باحث في دراسته للكلمة، وهذا التعدّد – والخلط أحيانا– سببه كون ماهية الكلمة متعدّدة الأبعاد والجوانب، فالكلمة ذات متميّزة بملامحها الصرفيّة والتّركيبيّة والدّلاليّة، والمعجميّة والصواتيّة...الخ، ومن أجل رصد هذه السّمات وهذا التميّز، تعدّدت النّظريات والمقاييس للفصل بين ما يمكن معالجته في التّركيب أو المعجم أو الصرافة أو الصواتية، مدرجة معالجة الكلمة داخل هذا المكوّن أو ذاك، فمن اللّغويين من اعتبر معالجة الكلمة بما في ذلك مختلف قواعد تكوينها من محض اختصاص المكوّن المعجميّ، ومنهم من استدلّ على تركيبة هذه القواعد، وفريق ثالث أنكر أن تكون ضوابط البناء من الصنف الأوّل أو الثاني، بل إنّه دافع عن طبيعتها الصرفيّة، وبموازاة مع هذا يدور النقاش حول استقلال الصرافة أو عدم استقلالها

---

[1] –ينظر : جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح الجوامع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ج1، 1992م، ص23.

[2] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص167.

[3] –حلمي خليل، الكلمة دراسة معجمية ، ص29.

عن التّركيب والصواتة أو عن المعجم[1]، فالكلمة من وجهة نظر "بلومفيلد" هي:" أصغر صيغة حرّة"[2]، وهذا يعني أنّها أصغر وحدة كلاميّة قادرة على القيام بدور نطق تام من حيث الشّكل والمعنى[3]، وعرّفها "ماتيسيوس" بأنّها: " أصغر وحدة صوتيّة متتابعة لا يمكن أن ترتبط بأيّ وحدات أخرى"[4]، وهي من وجهة نظر علم اللّغة الوصفي في أي لغة: " مجموع رصيد المورفيمات وتجمعاتها"[5]، أمّا علم اللّغة التّركيبي فحدّها بأنّها: " وحدة في جملة تحدّد معالم كلّ منها بإمكانية الوقوف عندها،[6] وذهب "دي سوسير" (أب اللّسانيات الحديثة كما اشتهر عند الباحثين) إلى استعمال مصطلح العلامة اللّسانية مقابل مفهوم الكلمة، والعلامة عنده قائمة على ركنين أساسيين: الدّال والمدلول، وفي هذا يقول: " إنّنا ندعو النّسق بين المفهوم والصّورة السّمعية علامة للدّلالة على الكلّ، وتبديل كلمتي مفهوم وصورة سمعيّة بكلمتي المدلول والدّال على التّوالي"[7]، واستخلص الدكتور تمام حسان تعريفه الخاصّ للكلمة بناء على الانتقادات التي وجّهها إلى التّعريفات السّابقة، خاصّة إلى النّحاة العرب، فقال: " الكلمة العربيّة صيغة ذات وظيفة لغويّة معيّنة في تركيب الجملة، تقوم بدور وحدة من وحدات المعجم، وتصلح لأن تفرد، أو تحذف، أو تحشى، أو يغيّر موضعها، أو يستبدل بها

[1] –عبد القادر الفاسي الفهري، البناء الموازي–نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء–المغرب، 1990م، ص37.

[2] –تمام حسان، مناهج البحث في اللّغة، مكتبة النسر للطباعة، القاهرة، (د.ط)، 1989م، ص226.

[3] –حلمي خليل، الكلمة دراسة معجمية ، ص16.

[4] –نفس المرجع، ص17.

[5] –ماريو باي، أسس علم اللّغة، ترجمة وتعليق: أحمد مختار عمر،عالم الكتب، ط8، القاهرة، 1998م، ص112.

[6] –نفس المرجع السابق، ص112.

[7] –فردينان دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامّة، ترجمة يوسف غازي ومجيج النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986م، ص87.

غيرها في السياق، وترجع مادتها غالبا إلى أصول ثلاثة، وقد تلحق بها زوائد[1]، أمّا الدكتور حلمي خليل رأى أنّ عجز الباحثين في الوصول إلى تحديد مفهوم الكلمة لوجود صعوبات، جعل بعضهم يعدل عن وضع تعريف عامّ جامع مانع لها، ومهما يكن من انتقاد يخصّ أمر تعريفها فإنّ التّعريف الذي سيأخذ به البحث هو تعريف الدكتور عبد الله صولة –رحمه الله تعالى– للكلمة حجاجيا، بقوله: " إنّ تعريف الكلمة تعريفا حجاجيا يقتضي منّا أن نأخذ في الاعتبار دورها الدّلالي في التأثير والإقناع..، فنقول في تعريفها على التمهيد: "إنّها الوحدة المعجمية الصرفية الإعرابية معا القابلة لأن تكتسب بالإضافة إلى معناها المعجمي سمات دلالية إضافية، من خلال علاقتها بالمقال الذي ترد فيه، وبالمقام الذي تستعمل فيه، وهي قادرة في الوقت نفسه على التأثير في ذلك المقال والمقام بفضل ما لها من قيم دلالية مختلفة بعضها مستمد من اللّغة نفسها وبعضها متأتّ من الاستعمال والتداول"[2]، وهذا القول يبيّن أن: " الكلمة تكتسب سمات دلاليّة إضافية من خلال المقام والمقال، وهي بهذا تنفعل بالمقام والمقال الذي ترد فيه، وهذا الرأي يدعمه رأي "بوهلر" Bihler في مفهوم الكلمة، إذ "الكلمة –حسبه– يجب أن تكون قابلة ليس فقط لربط علاقات بكلمات أخرى كي تستعير منها قيما تُتمم قيمتها(...) وإنّما كذلك لحمل قيم تفرضها عليها وضعية معيّنة"[3]، وهذا يعني أنّ الكلمة يجب أن تكون في اتجاهين فهي من ناحية مرتبطة بالسياق المكوّن من مجموعة دلائل لسانية، وهي من ناحية أخرى مرتبطة بالوضعيات التي يمكن أن توجد فيها[4]، فانفعال الكلمة بالمقام والمقال الذي ترد فيه، وتفعل فيه أيضا من خلال اختيارها دون غيرها في ذلك المقام،

[1] –تمام حسان، مناهج البحث في اللّغة، ص232.

[2] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص68.

[3] –نفس المرجع السابق، ص69.

[4] –نفس المرجع، نفس الصفحة.

بما لها من حمولة دلاليّة تراكمت عبر عصور استعمالها، تلقي بظلالها على السيّاق اللّغويّ الذي تظهر فيه، وتوجهّه وجهة دلاليّة وحجاجيّة مخصوصة بفعل مقتضاها المعجميّ، وأيضا بفعل مقتضاها التّداولي وما علق بها من دلالات اكتسبتها من خلال استعمالاتها السابقة فتكون قادرة على إكساب الخطاب الذي تقع فيه وقعا معنويا خاصا، وبعدا حجاجيا أعمق في علاقته بمتلقيه، فالكلمة تسهم في تغيير المقام، ولا تكتفي بجعل المقام على رأي "بوهلر" السابق ذكره بشحنها بالدّلالة، فهي تستمد خصائصها في ذاتها من اللّغة ومن التّداول، التي تجعلها مؤهلة بطبيعتها لتكون ذات صبغة حجاجية، وترشّحها لتكون من معجم الخطاب الحجاجي وقوام جداوله اللّغوية[1]، لذلك نجد أنّ بعض الدّارسين يسمّي المقتضى الحاصل من الكلمة مقتضى معجمياً، فالمقتضى وسيلة حجاجيّة ناجعة سواء نجم على وحدة معجمية أو عن التّركيب، وإذا نظرنا إلى المقتضى المعجمي في الحديث النّبويّ، نجد أن مأتاه معنى الكلمة المعجميّ، وهو ما يقتضي النّظر في الكلمة في الحديث النّبويّ، حيث يتّضح أنّها كلمة فاعلة نابضة بالحركة والنّشاط، مختارة بدقّة الفّصيح البليغ ﷺ الذي تطاوعه اللّغة مطاوعة ولا يتعنّى لتحصيلها، وقادرة على إحداث أثر بالغ في النّص، وتوجيهه وجهة حجاجيّة معيّنة بنفسها حينا، وبالتضافر مع ما يجاورها في السياق حينا آخر[2]، ولمّا كان المقتضى المعجمي مأتاه معنى الكلمة المعجمي، وهو ما يقتضي منا عند البحث في مقتضى الكلمة في الحديث النّبويّ، أن نبحث عن معناها المعجمي بمزيد من العمق، فالمقتضى المعجمي الذي للكلمة يشكّل محتواه ملفوظا ضمنيّا يقبع تحت المحتوى الملفوظ المنطوق، وهذا ما رأيناه في حديث " إنّما الأعمال بالنيات"، فقول الرسول ﷺ " إنّما الأعمال بالنيّات" ملفوظه المنطوق هو من قبيل أنّ اعتبار العمل بنية العامِل صحّة وفسادا، وملفوظه

---

[1] – عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص ص 69-74.

[2] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص 170.

الضمنيّ الناشئ عن مقتضى النيّة المعجمي هو العبرة بنيّة العامل، وليست بصورة العمل، فإن كان قصْده وجه الله صار عمله لله، وإن كان قصده لغير الله صار عمله لغير الله، فاختيار كلمة "النيّة" في الحديث النّبويّ الشّريف بما تحمله من حمولة دلاليّة، فهي عمل قلبيٌّ، وليست عمل لسان، محِلُّها القلب لا يعلمها إلاّ الله، وهي القصد والتّوجُه، كما " أنّها انبعاث القلب بقصد تمييز العبادات بعضها من بعض، أو تمييز العبادات من العادات أو تمييز المقصود بالعمل وهل هو الله وحده لا شريك له، أم غيره، أم الله وغيره"[1]، ولقد جاء في كتاب "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي(ت175هـ) أنّ النيّة: البُعد.

وهذا بيت من الشّواهد:[2] عَدَتْهُ نيَّةٌ عَنْها قَذُوف

وهناك من رأى أنّ النيّة في الكلام تقدير ما أُضمر منه، ولم يُذكر وجاء في المقتضب لأبي العباس المبَرِّد(ت285هـ) " واعلم أن المذكّر الواحد لا تظهر له علامة في الفعل، وذلك قولك: زيدٌ قائم قامَ، وإنّما ضميره في النيّة"[3]، فهذه الحمولة الدلاليّة لكلمة "النيّة" تلقي بظلالها على السيّاق اللّغوي الذي تظهر فيه، وتوجهّه وجهة دلاليّة وحجاجيّة مخصوصة بفعل مقتضاها المعجمي، فاختيار الرسول ﷺ للكلمات مُؤسّس على تقديم الأولى فالأولى، فلا يقدّم ما حقّه التأخير، ولا يؤخّر ما حقّه التّقديم، ولا يُضخّم الصغير، ولا يُهوّن الخطير، وينتقل من الجزئي إلى الكلّي، ومن الفرعي إلى الأصلي، ومن ظاهر الأمور إلى جوهرها،

---

[1] –الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، البخاريّ (ت256هـ)، قام بشرحه وتصحيح تجاربه وتحقيقه: محبّ الدّين الخطيب، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه واستقصى أطرافه محمد فؤاد عبد الباقي، نشره وراجعه وقام بإخراجه، وأشرف على طبعه: قصيّ محبّ الدين الخطيب، الدار السلفيّة ومكتبتها، القاهرة، ط1، 1400هـ، 13/1، رقم الحديث(1).

[2] –الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ)، كتاب العين، تحقيق : مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، د.ت، 393/8.

[3] – أبو العباس المبرّد (ت285هـ)، المُقْتَضَبُ، تحقيق: محمّد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التّراث، القاهرة، ط3، 1415هـ-1994م، 405/1.

لتحديد القواعد الأصلية، وتأصيل المفاهيم الشّرعيّة، فهو يخاطب الفرد روحاً وعقلاً وقلباً وجسداً بتوازن واعتدال بلا إفراط أو تفريط، فلا يعالج الجانب الرّوحي فقط إلى أن يصبح الإنسان كائنا مشلولا مقطوعا عن كلّ ما يمت للحياة بصلة، ولا يقدّس العقل ويرفعه فوق مكانته، ويتجاوز به قدره، إلى أن يصبح الإنسان كائنا مغرورا متكبرا، ومتمردا فهو يختار ما يُخاطب به العالِم والمتعلّم والأميّ، والشاب، والشّيخ، والمرأة، وينتقي المفردات والكلمات التي تتناسب مع المخاطَبين، والمدعوين بطريق مؤثرة مقنعة، تتناسب مع عقولهم وأحوالهم، وأفهامهم، وبيئتهم، وينظر بوعي ثاقب وبصيرة مشرقة إلى مآلات الأقوال والأفعال، وما يترتّب عليها من المصالح، والمفاسد، وفق الأصول الشّرعيّة التي تقوم في مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في الدنيا والآخرة، لذلك فإنّ الكلمة المعجمية تحمل دلالتها من حيث إنّها هي التي تعبّر عن المعلومات التي يحملها المتكلّمون، وتتعلّق بتأويلهم للعالم الخارجي[1]، ويعتبر مقتضاها جوهر العمليّة الحجاجيّة –حسب ديكرو– الذي عدّه عملا لغويّاً، وموقفا من المتكلّم له خصائص، ووظائف معيّنة[2]، وأضاف كذلك أنّه جزء لا يتجزأ من الملفوظات، ويقصد بمقتضاها المعنى المعجميّ للكلمة، وبهذا فإنّه أي المقتضى مكوّن لساني، "يمكن إدراكه في الملفوظ بمعزل عن المقام، باعتباره مركوزا في البنية اللّسانية، والوحدة المعجميّة للكلام"[3]، ويعتبر ديكرو المقتضى كذلك شكلا من أهم الأشكال الحجاجيّة الكامنة في اللّغة، فهو " ليس حدثا بلاغيا مرتبطا

---

[1] –محمد غاليم، التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء–المغرب، 1987م، ص8.

[2] –شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللّغة (مقال)، ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، من إصدار فريق البحث في البلاغة والحجاج، بإشراف: حمادي صمود، كلية الآداب–منوبة–تونس، 1999م، ص371.

[3] –ابتسام بن خراف، الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، مرجع سابق، ص284.

بالقول، وإنّما منغرس في اللّغة ذاتها"[1]، ويرى بعض الدّارسين أنّ المقتضى أكثر ما يظهر في التّراكيب، وفي حالات التّفاعل التّواصليّ، كما أنّ هناك كلمات لها في ذاتها مقتضى، وحتى لو استخدمت في تراكيب فإنّها تكون هي المسؤولة عن ظهور المقتضى فيها انطلاقا من معناها المعجمي"[2]، فالمتكلّم يستطيع بفعل المقتضى أن يُدخل "المخاطَب في حيّز فكريّ هو من يحدّد أطره، ويحمله على الاستمرار في أفق التّواصل الذي يختاره"[3]، وبهذا يصبح للكلمة ذات الخصائص الاقتضائية القائمة في اللّغة، والمستخدمة في الخطاب الحجاجي فعالية أكبر في تغيير أوضاع من يُوّجه إليهم الخطاب من خلال اختيار كلمة دون غيرها من المرادفات على أساس الاعتقاد بأنّ الكلمة المختارة لها علاقة وظيفية في الخطاب، تتجاوز الجانب التّركيبي إلى الجانب التّأثيري، وعند النّظر في مدوّنة البحث المتضمّنة بعضا من أحاديث النّبيّ ﷺ ذات الخصوصيات المتميّزة عن أي نص آخر، يتّضح لنا وجود " وظيفة إبلاغية تشريعيّة تهدف إلى تمكين مقتضى القول في نفس المتلقي الشّاهد والغائب، كتمثلها في نفس المتكلّم الذي هو رسول الله ﷺ "[4]، ويعمل النّبيّ ﷺ على ترسيخ مبادئ العقيدة التي جاء بها القرآن الكريم، وبناء مجتمع جديد بعدما كان أجزاءً متناثرة، هذا المجتمع الجديد يحمل قيّما عقائدية وفكريّة وثقافيّة جديدة، ويتمّم النّبيّ ﷺ بمقتضاها مكارم الأخلاق[5]، فكلّ ما فعله عليه الصلاة والسلام، أو قاله قصد به مقصدا عظيما من مقاصد الشّريعة المطهرة، مستندا في ذلك إلى مقامه في التّشريع من كونه

---

[1] -أحمد انزكنرمت، الحجاج في المناظرة-مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتّى بن يونس (مقال)، ص153.

[2] -عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص ص 88-89.

[3] -آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبوي، ص194.

[4] -عيد بلبع، مقدمة في نظرية البلاغة النبويّة السياق توجيه دلالة النّص، بلنسية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الرياض، 2008م، ص215.

[5] -آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبوي، ص32.

رسولا ومبلِّغا عن ربّ العالمين، وحجّه الله على خلقه، فقد جاء بالرأفة والرّحمة، وعلم الكتاب والحكمة، وبشّر وأنذر، ونهى عن التعسير ويسّر، وبالغ في النّصيحة وسلك المحجّة الصحيحة، وأتى بالهداية وأنقذ من العماية، ودعا إلى الله بإذنه وبيّن سبيل الفلاح وأقام دليله"[1]، وبهذا فإنّ النّاظر إلى الخواص الحجاجيّة في متون الحديث، يجد أنّها تشكيلات خطابيّة أملتها مقامات النّبوة والتّشريع والتّعليم، واقتضتها مهمّة الإبلاغ، فالحجاج في الحديث النّبويّ ليس غاية في حدّ ذاته، ولكنّه وسيلة لتحويل المضامين التّشريعيّة التربويّة إلى مُنجز فعليّ وواقع سلوكيّ، حيث السّعي إلى الإقناع، وتمكين الفكرة، وتحويلها من فكرة قابلة للنقاش إلى يقين ثابت مستقر ليس إلاّ وسيلة لتحقيق غايه الإبلاغ[2]، ممّا جعل هذا الحجاج يتميّز بعدد من الخصائص التي تفرّقه عن أي حجاج آخر من خصوصية الخطاب النّبويّ نفسه وتفرده، ومن بين هذه الخصائص التي يسعى البحث إلى الكشف عنها خاصيّة الإقتضاء على مستوى الكلمة المفردة، بناء على متكأ سياقي يتعلّق بعناصر سياقيّة تحكم عمليّة التّواصل بين طرفي الخطاب، خاصّة وأنّهما –طرفي الخطاب– في الحجاج النّبويّ لا يجمع بينهما العداء والصّراع والاختلاف، وطلب الغلبة والانتصار كما هو الحال في المقام الحجاجي عند أرسطو، ومن حذا حذوه من منظّري الحجاج في العصر الحديث، فالمخاطِب (الرسول صلى الله عليه وسلم) يستهدف بالإقناع من يؤمنون به نبيّا ورسولا شاهدين وغائبين، باعتبار الحديث النّبوي في جلّه موجّه إلى المسلمين الذين آمنوا بالله ربّا وبنبيّه ﷺ نبيّا ورسولا، وصدّقوه وآمنوا بأنّ كلامه ﷺ حق، وأنّه لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، وإن كان هذا الخطاب يظهر بأنّه خطاب خاصٌّ أو موجّه للمجتمع المسلم، إلاّ أنّه في حقيقته خطاب عامّ،

[1] –ينظر : فؤاد حني قلع، مقاصد تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، بيروت–لبنان، 1427هـ–2006م، ص7.

[2] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبوي ، ص32.

لجمهور عامّ في كلّ زمان ومكان، وهذا الجمهور العام الغائب لا يخلوا في أيّ زمن من الأزمان وفي كلّ بقعة من بقاع الأرض من أن يكون فيه الجاحد، أو الكافر، أو المعاند، أو الشّاك، وهذا ما "يجعل من خطاب النّبيّ ﷺ موجّها إلى الجمهور المتلقي توجيها يصيب في مرحلة أولى مرمى الاقتناع إن تلقّاه المعتقدون المؤمنون، ويدرك في مرحلة ثانية الإقناع إن تلقّاه الجاحدون الرّادّون، ممّا يجعل عمل الخطاب عملا مزدوجا وفعله فعلا مركّبا، تشحذ لبلوغ تلك الغاية الدائرة في جملتها على تعميق الاعتقاد أو دحضه أو استبداله... جملة من الوسائل اللّفظيّة المقاليّة والقرائنيّة المقاميّة تتفاعل فيما بينها داخل أنسجة الخطاب، ليبلغ بها المطلوب، ويصاب بها المقدّر: دحضا أو تعديلا أو إنشاءً جديدا"[1]، وقد تكون غاية الحجاج في غير القرآن الكريم والحديث النّبويّ إحراز المنفعة، وتحصيل الفائدة، غير أنّ غايته فيهما تروم بيان الحقيقة، وتعديل السّلوك، وترسيخ القيم والمعتقدات، واستبدال الأفكار، فالخطاب النّبويّ قصدي موجّه، ويروم بيان المقاصد والعِلل التي تعين على فهم الشّريعة فهما واضحا، ولأنّ الكلمة هي اللّبنة الأساسية في بناء الخطاب الحجاجي، فإنّ البحث وانطلاقا من هذه المقدّمات يروم الكشف عن المقتضى المعجمي للكلمة النّبويّة، الذي هو جوهر العمليّة الحجاجيّة، والتي سنكتفي بدراسة أكثرها تواترا في مدونة الدّراسة " الأربعين النووية"، مع إبراز أبعادها الحجاجيّة.

أ-المقتضى المعجمي لكلمة "الله":

يعتبر لفظ الجلالة "الله" من الكلمات المحوريّة في الأحاديث النّبويّة الشّريفة، ولقد ورد ذكرها في أحاديث الأربعين النّووية مستقلة ومتّصلة في مواضع مختلفة

---

[1] -علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة(بحث في الأشكال والاستراتيجيات)، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، 2010م، ص ص 92-93.

بأكثر من خمسة وخمسين (55) مرّة، فمثلا في الحديث الأوّل "إنّما الأعمال بالنيّات" ورد ذكرها مرّتين مستقلّة، ومرّتين متّصلة، وفي أحاديث أخرى من نفس المدوّنة كالحديث التاسع عشر، وردت ثماني مرّات، لذلك فإنّ ذكرها في أحاديث متنوّعة له خصوصيّاته الدّلاليّة، بما تحمله من معان متعدّدة مؤسّسة على العلاقة الموجودة بين العناصر اللّغويّة داخل الخطاب، في المقابل نجد أنّ لفظ "إله" ذُكر أربع مرات، وهو لفظ الجلالة عَلَمٌ غير مشتقّ، وهو الأصل لـ "أَلَهَ، إلاهةً وأُلوهَةً وأُلوهيّةً، بمعنى عَبَدَ عبادة، فهذا الأصل بمعنى مأْلُوهٍ، وكلّ ما اتّخذ معْبُوداً إلهُ عند متّخذه بيّن الإلاهَةِ، والألْهانيّةِ، والتألُّهِ: التّنَسُكُ، والتَّعَبُدُ".[1]

وجاء في معجم "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي أنّ اسم الله الأكبر هو: الله لا إله إلاّ هو وحده، وتقول العرب: اللهِ ما فعلْتُ ذاك، تُريدُ: واللهِ ما فعلتُهُ، والتألّه: التّعَبُدُ، قال رؤبة:

سَبَّحْنَ واسْتَرْجَعْنَ مِنْ تألُّهس

وقولهم في الجاهليّة الجهلاء: لاهِ أنت؛ أي لله أنت، و"الله" لا تُطرَح الألف من الاسم، إنّما هو الله على التَّمامِ وليس الله من الأسماء التي يجوز منها اشتقاق فعل، كما يجوز في "الرّحمن الرّحيم"، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللّهم إنّ الخيرَ خيرُ الآخرة، فاغفر للأنصار والمهاجرة[2]، ويسمّون الأصنام التي يعبدونها آلهةً، ويسمّون الواحدَ إلاهاً، افتراء على الله، ويقرأ قوله

---

[1] –مجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروز آباديّ (817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق التراث في مؤسّسة الرّسالة، طبعة فنيّة منقّحة مفهرسة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، بيروت–لبنان، 1426هـ–2005م، ص1242.

[2] –أخرجه البخاريّ في الجهاد، باب التحريض على القتال، (ج2834)، وفي غير موضع ومسلم (ج1805) نقلا عن: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ)، كتاب العين مرتّبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، الجزء الأوّل، المحتوى: أ–خ، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى،1424هـ–2003م، ص82.

تعالى: ﴿ويذَرَكَ وآلهَتَكَ﴾ (الأعراف.127)؛ أي عبادتك[1]، على أنّ قول الطاهر ابن عاشور أنّ " الله هو اسم الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد، وأصل هذا الاسم الإله بالتّعريف، وهو تعريف إلاه الذي هو اسم جنس للمعبود مشتق من أَلَهَ بفتح اللام، بمعنى عَبَدَ أو من أَلِهَ بكسر اللاّم بمعنى تحير أو سكن أوفرغ، أو وَلَعَ، ممّا يرجع إلى معنى هو ملزوم لخضوع والتعظيم، فهو فِعال بكسر الفاء بمعنى مفعول مثل كتاب أطلقه العرب على كلّ معبود من أصنامهم لأنّهم يرونها حقيقة بالعبادة، ولذلك جمعوه على آلهة، ويضيف قائلا: وأحسب أن اسمه تعالى تقرّر في لغة العرب قبل دخول الإشراك فيهم، فكان أصل وضعه دالاّ على انفراده بالألوهية إذ لا إله غيره، فلذلك صار علما عليه"[2]، ويعلّق الدكتور عبد الله صولة على قول الطاهر ابن عاشور قائلا: بأنّه "لا يمنع احتمال أن يكون وراء وضع لفظ "الله" –زمن وضعه– جدل واختلاف عقدي، بل إنّ قول ابن عاشور عن سبب وضعه: " كان أصل وضعه دالاً على انفراده بالألوهيّة" يفهم منه وجود فكرة الشّرك آنئذ، وأنّ العرب الموحدّة كانت تدفعها بواسطة بنية هذا اللّفظ الصرفية والدّلاليّة.[3] وبهذا فإنّ "دخول الألف واللاّم على كلمة "إله" قد أكسب معنى الكلمة مقتضيين اثنين هما أنّ الله هو الإله الواحد وأنّ آلهة خصوم القرآن من المشركين خاصّة ليست من الألوهية في شيء".[4]

---

[1] – الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ)، كتاب العين مرتّبا على حروف المعجم، المرجع السابق، ص82.

[2] –محمّد الطاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، الجزء الأوّل، الكتاب الأوّل، الدار التونسية، تونس، 1984م، ص ص 162–163.

[3] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص98.

[4] –نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

***المعنى المعجمي لكلمة الله:**

لقد تكلّم كلّ ذي "فنّ من العلوم عن اسم "الله" بما لو جمع لبلغ ما لا تحصره دواوين"[1]، أمّا الشّريف الجرجاني في حاشيته على الكشاف ذكر أنّ "العقلاء كما تاهوا في ذات الله وصفاته(...) تحيّروا في لفظ الله (...) فاختلفوا أسيرياني هو أم عربيّ، اسم أو صفة، مشتق وممّ اشتقاقه وما أصله، أو غير مشتق، علم أو غير علم؟[2]، والظاهر ممّا ذكره أصحاب المقولتين أنّ القول الأوّل، يركّز فيما يظهر على الحديث عن مبحث الكلمة النّظري، أمّا القول الثاني المنسوب للشّريف الجرجاني يتحدّث عن مبحث الكلمة اللّغوي، وهذا ما ذهب إليه عبد الله صولة فيما ذكره في كتابه "الحجاج في القرآن" في الصفحة (92)، وتبقى مسألة اشتقاقه مرهونة بما أتى به دنيال جيماريه Daniel Gimaret"[3]، ويرى الزّمخشري " أنّ من هذا الاسم "الله" اشتق تأله، وأله، واستأله، كما قيل: استنوق واستحجر في الاشتقاق في النّاقة والحجر[4]، ولقد انقسم القدماء في مسألة أصل الكلمة قسمين فهناك من رأى أنه اسم مرتجل وقع هكذا في أوّل أحواله ليس أصله "إله "[5]، وهو رأي أبي عثمان المازني(ت 249هـ/863م)، وكذلك الزّمخشري الذي ذكرنا رأيه فيما تقدّم، وذهب آخرون إلى القول بأنّه مشتق، يقول الشّريف الجرجاني" قد اشتهر أنّ الإله فعال بمعنى المألوه؛ أي المعبود مشتق

---

[1] –بدر الدين الزركشي، معنى لا إله إلاّ الله، تحقيق وتعليق علي محيي الدين علي القرة داغي، دار بوسلامة، تونس، 1984م، ص138.

[2] –الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، ص36.

[3] –Daniel Gimaret, Les noms divins en Islam, Exégèse lexicographique et réologique, éditions du C.E.R.F. Paris, 1988, Chapitre 72 : dieu ; pp 121-126.

نقلا: عن عبد الله صولة، الحجاج في لقرآن، ص92.

[4] –أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزميّ (467–538هـ)، تفسير الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به وخرّج أحاديثه وعلّق عليه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ج1، بيروت–لبنان، الطبعة الثالثة، 1430هـ–2009م، ص26.

[5] –الزركشي، معنى لا إله إلاّ الله، ص124.

من الإلهة بمعنى العبادة"[1]، وهذا الرأي دعّمه الزّركشيّ بقوله: "لا يمتنع أن يكون "الله" مشتقا من الألوهية، وهو المذهب الذي عليه الأكثرون"[2]، ويتّفق الجمهور على أنّ "الله" مشتق منقول عن الإله"[3]، ويرى الرّاغب الأصفهاني أنّ "الله أصله إله فحذفت همزته وأدخل عليه الألف واللاّم، فخصّ بالباري تعالى(...) وإله جعلوه إسما لكلّ معبود لهم(...)، وسمّوا الشّمس إلهة لاتخاذهم إيّاها معبودا، وأله فلان يأله عبد، وقيل تألّه فالإله على هذا هو المعبود[4]، وذهب ابن منظور إلى نفس المعنى، عندما قال:" والله أصله إلاه على فعال بمعنى مفعول لأنه مألوه أي معبود، كقولنا إمام فعال بمعنى مفعول لأنّه مؤتّم به، فلّما أدخلت عليه الألف واللاّم حذفت الهمزة تخفيفا لكثرته في الكلام"[5]، ويستخلص عبد الله صولة من آراء القدماء أنه بهذا المعنى المستقى ممّا تقدّم ذكره، يكون لفظ "الله" قد تحوّل من اسم جنس للمعبود عامّة وغير مختص بإله بعينه فهو "إله" إلى اسم علم انحصرت فيه العبودية دون غيره، وذلك بإدخال الألف واللاّم عليه، فأصبح "الإله" ثم حذفت الهمزة منه، وحذفها حسب الجمهور لكثرتها في الكلام، وعلى هذا يكون اشتقاق كلمة "الله" ودخول الألف واللاّم عليه عمليتين لغويتين تسهمان في بناء معنى الكلمة، وفي صنع مقتضى لها يكسبها وقعا دلاليّا معيّنا[6]، ولقد انقسم العلماء القدماء كذلك في مسألة كون "الله" إسما أم صفة إلى قسمين: فالأوّل يعتبره إسما لاصفة وحجّتهم في ذلك أنّه لمّا كانت كلّ صفه لشيء ما والله لا يوصف به وإنّما يوصف فحسب، بطل أن يكون الله صفة، والمتّفق عليه أنّه ما من صفة إلاّ وهي متعلّقة بموصوف، فإذا اعتبرنا الله صفة كسائر

1 – عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص93.

2 –الزركشي، معنى لا إله إلاّ الله، ص121.

3 –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص93.

4 –الرّاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المطبعة الميمنيّة، مصر، د.ت، ص ص 19–20.

5 –ابن منظور، لسان العرب، مادة (أ.ل.ه).

6 –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص94.

صفاته انعدم متعلّق هذه الصفات ومرجعها[1]، وفي هذا رأى الزّمخشري أنّه اسم فيقول: " إنّ صفاته تعالى لابدّ لها من موصوف تجري عليه، فلو جعلتها كلّها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها وهذا محال"[2]، إلاّ أنّ هناك من القدماء من ذهب إلى القسم الثاني، وهو اعتبار أنّ "الله" صفة، فقال: " هو صفة وليس باسم لأن الاسم يعرّف المسمّى، والله تعالى لا يدرك حسّا ولا بديهة فلا يعرّفه اسم، وإنّما تعرّفه صفاته، ولأن العلم قائم مقام اسم الإشارة، والله تعالى يمتنع ذلك في حقّه"[3]، وممّا رد به على هذا الرأي أنّ الله لو كان صفة لكان كلّيا، أي دالاّ على واحد وأكثر ويكون تصوّره معناه لا يمتنع من وقوع الشركة فيه، وحينئذ لا يكون قولنا "لا إله إلاّ الله" تصريحا بالتوحيد لأنّ الله هنا صفة وليس دالاّ على ذات معيّنة وهو ما يعني أن اسم الله ليس بصفة.[4] أمّا عبد الله صولة فرأى أنّ كلمة "الله" تجمع بين الرأيين المعروضين، فهي تجمع بين الصفة لكونها منقولة عن (إله) بمعنى مألوه أي معبود، وبين الاسم المختص بتلك الصفة"[5]، لقد تبيّن لنا أن معاني كلمة "الله" المعجميّة التي تكلّم فيها العلماء، والمركّبة من ثلاثة أحرف (الألف، اللاّم، الهاء) خفيفة في النّطق كلّها، لا تنطق بالشّفتين، بل يأتي ذكرها من خالص الجوف، وهذا لخُلُوه من النقاط، حتّى أن ذِكر هذا اللّفظ داخليا أو سرا دون التلفظ الظاهري، أو دون خروج الأصوات، لا يشعر به من يحيط بك، فلا يتغيّر مدلوله الإلهي إذا نقضت حروفه، بل يبقى الاسم كما هو، فإذا حذفنا الحرف الأوّل من لفظ الجلالة "الله"، يصبح اسمه " لله" كما تقول الآية: ﴿ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ﴾(الأعراف.180)، وإذا

[1] – عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص94.

[2] –الزمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ص26.

[3] –الزركشي، معنى لا إله إلاّ الله، ص134.

[4] –نفس المرجع، نفس الصفحة.

[5] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص95.

حذفنا الألف واللام الأولى بقيت" له"، ولا يزال مدلولها الإلهي، كما يقول سبحانه وتعالى: ﴿ له ما في السماوات وما في الأرض ﴾ (البقرة.255)، وإن حذفت الألف واللام الأولى والثانية بقيت الهاء بالضمة "هُ" ورغم ذلك تبقى الإشارة إليه جلّ ذكره، كما قال في كتابه: ﴿ هو الله الذي لا إله إلاّ هو ﴾(الحشر.23)، وإذا ما حذفت اللاّم الأولى بقيت "إله"، كما قال تعالى: ﴿ الله لا إله إلاّ هو﴾ (البقرة.255)، لقد تكلّم العلماء في معنى هذا اللّفظ كثيرا، وورود في الأحاديث النّبويّة الشّريفة زادها تشريفا وتكريما، وبتعدّد السياقات التي ورد فيها لفظ الجلالة، فإنّ المقتضى المعجمي الحاصل منها يتعدّد كذلك، ويمكن تبيين ذلك من خلال الإتيان على لفظ "الله" الأكثر تواترا في أحاديث مدونة الدراسة (الأربعين النووية) بحثا عن مقتضاها المعجمي، بتبيين الخصيصة الاقتضائية في صنع بعدها الحجاجي في الحديث النّبويّ الشّريف، من خلال الأحاديث الآتية:

***الحديث الأول: "إنّما الأعمال بالنيات":**

وردت كلمة "الله" في هذا الحديث الذي رواه إماما المحدثين أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بَرْدِزْبَهْ البُخاريّ، وأبو الحُسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري في صحيحيهما الّذين هما أصحّ الكتب المصنّفة، أربع مرّات، مرّتين لفظ مستقل، ومرّتين لفظ متّصل، فقول الرسول ﷺ "..هجرته إلى الله ورسوله..." يتضمّن كلمة "الله"، فهي من حيث إن أصلها "إله" وهو صفة، تحمل ميثاقا ضمنياً يربط بين الطرفين، فالله هو خالق الإنسان ورازقه، والإنسان مُطالب في مقابل ذلك بالعبادة والخضوع له، وبهذا الاعتبار تجعل كلمة "الله " الإنسان في حالة حاجة وضرورة ودين وخضوع، والهجرة هي نوع من الأعمال المنقسمة إلى مادية ومعنويّة، لذلك فإنّ النطق بلفظ "الله" في هذا السياق، يأتي ضمنيا بمعنى أنّنا عباد له سبحانه وتعالى، ونتبع ضرورة ما

أمرنا به، ونترك ما نهانا عنه، وبهذا يتبيّن ضعف الإنسان واحتياجه إلى الخالق الرّازق ضرورة، وهذا يقتضي منّا الاعتراف بفضل خلقه لنا ورزقه إيّانا، والقيام بالأعمال التي تقرّبنا منه سبحانه وتعالى، بفعل المأمورات، وترك المحظورات، والتّوقّف عن الشّبهات، أمّا دخول الألف واللاّم على صفة "إله"، فإنّه أخرج الكلمة –حسب ما ذكر الزمخشري– من الصفة المشاعة إلى العمليّة التي تفيد الانحصار"[1]، وبهذا، يكون قد نهض، لوظيفة حجاجيّة مهمّة في المحيط العقدي واللّغوي الذي ظهرت فيه، فحرف التّعريف هذا يحصل إذ يحصر الألوهية في الله، يُقصي فكرة أن يكون غيره شريكا له فيها ممّا كانت العرب تتّخذه آلهة، وفي هذا قال ابن يعيش "ومعنى الإله المعبود، وقول الموحّد "لا إله إلاّ الله" أي لا معبود إلاّ الله، وحذفوا منه الهمزة تخفيفا لكثرة وروده، واستعماله، ثم أدخلت الألف واللاّم للتّعظيم، ودفع الشياع الذين ذهبوا إليه من تسمية أصنامهم وما يعبدونه آلهة فصار لفظه الله[2]، فكلمة الله في سياق الحديث النّبويّ الشّريف " إنّما الأعمال بالنيّات" لها خصوصياتها الدّلاليّة ذات التأثير البالغ في الاقتضاء المعجمي، كون ورود هذا اللّفظ مستقلا له دلالته الخاصّة، وهي " إفهام السّامع من كلام المتكلّم أو المخاطِب (الرسول صلى الله عليه وسلم) كمال المسمّى(...) فالدّلالة صفة اللّفظ، والفهم صفة السّامع"[3]، فالرسول ﷺ اختار لفظ "الله" ولم يقل "الرّحمن" أو اسم آخر من أسماء الله تعالى الحسنى؛ ذلك أنّ كلّ الأسماء، وحتى صفات الخلق والإبداع، والجلال، والجمال، والكمال، تنسب إلى هذا الاسم الجليل، والشّاهد على ذلك من الآيات الكثير، ومن الأحاديث النّبويّة الكثير،

---

1 –الزمخشري، الكشاف،ج1، ص36.

2 –ابن يعيش، شرح المفصّل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ج1، د.ت، ص3.

3 –شهاب الدين أبو العبّاس أحمد بن إدريس القرافي (684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 1424هـ–2004م، ص ص 25–26.

منها قول الله تعالى﴿ الله لا إله إلاّ هو الحيّ القيّوم ﴾(البقرة.255)، فبدأ بالاسم المفرد العلم جلّ جلال ربّي، وقال تعالى﴿ هو الله الذي لا إله إلاّ هو عالم الغيب والشهادة﴾ الحشر.22، والنّبيّ ﷺ يبيّن بأنّ لفظ الجلالة "الله" هو الاسم الذي له صفات الخلق، والكمال، والإبداع، والجمال، فهو الاسم المفرد العلم الدّال على كلّ الأسماء الحسنى والصفات العلى، تبارك ربّنا وتعالى، فكلمة "الله" تقتضي إيمان بمُكَلِّفْ، بينما كلمة "رب" مثلا تقتضي إيمان بمُوجِدْ ومُرَبِّي[1]، ويقول فاضل السامرائي أنّ الله هو اسم علم، وأسماء الأعلام إذا لم تكن ممنوعة من الصرف تُنون، يقول الله تعالى﴿ مَّا كان محمّدٌ أبَا أحَدٍ مِّن رجالكُم﴾ الأحزاب.40، والأسماء الممنوعة من الصرف تُجرّ بالفتحة، يقول الله تعالى﴿ ذلك بأنّهم كفروا بالله ورسوله﴾ التوبة.80، فالله يُجرّ بالكسرة ولا ينوّن، فالذي لا ينوّن وهو ليس ممنوعا من الصرف معناه معرّف بـ"ال"..و(الْ) لا تُجامع التنوين " الرَجُلُ فكلمة "الله" أصلها معرّفة بـ "الْ "، وأنّه يُجرّ بالكسرة معناه ليس ممنوعا من الصرف، إذا "الله" معناه الإله معناه المعبود، ثم جُعل علما على الاسم الأعظم"[2]، وأمّا ورود كلمة "رسوله" الذي تظهر فيها الإشارة إلى لفظ الجلالة "الله" من خلال حرف الهاء المتّصل بكلمة "رسول"، فاختيار كلمة "رسول" بدلا من "نبيّ" له دلالات وسميّ الرسل رُسلا لأنّهم وُجّهوا من قِبَل الله تبارك وتعالى، يقول سبحانه ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَىٰ﴾ (المؤمنون.44)، والمرسلون مبعوثون برسالة معيّنه مُكلّفون بحَملها وتبليغها ومتابعتها لأقوامهم وشعوبهم، وقبائلهم، في وقتها، والفرق بين النّبيّ والرسول هو أنّ النّبيّ لا يكون رسولا، ولكن كلّ رسول يكون نبيّا، ولأنّ الرسول يُؤمر بتبليغ الرسالة، والنّبيّ غير مأمور بتبليغ الرسالة

[1] -تفسير الشيخ محمد متولي الشعراوي (1329هـ-1419هـ)، الفرق بين الرب والإله (الله) في القرآن الكريم، 16أكتوبر 2018م، https://www.youtube.com/watch?v=UfoohOM3fK0

[2] -فاضل السامرائي، الفرق بين (الله) و(الرب) من حيث اللّغة والدلالة، https://www.youtube.com/watch?v=31dl8jfkNvg

ولا الشّريعة، فاختيار الرسول ﷺ لكلمة "رسوله" كان دقيقا وواضحا، فتكون الهجرة إلى الله ورسوله، فهي عمل من سائر الأعمال مؤسّسة على العمل الخالص والصائب، فإذا كان صوابا ولم يكن خالصا، لم يُقبل حتى يكون خالصا صوابا، قال الفضيل الخالص إذا كان لله عزّ وجلّ، والصّواب إذا كان على السنّة، لذلك ضرب الرسول ﷺ مثالا بالأعمال، فذكر الهجرة التي تجتمع فيها نيّة العَامِل، وإخلاصه وصوابه؛ أي أن يكون العمل في باطنه يُقصد به وجْهُ الله عزّ وجلّ، وأن يكون في ظاهره على موافقة السنّة النّبويّة الشريفة، وكأنّ رسول الله ﷺ يقول: سائرُ الأعمال على حَذْوِ هذا المثال[1]، فمقتضى المعنى المعجميّ لكلمة "الله" هو وحدانية الله وإبطال أن يكون غيره إلها، فكان استخدامها في سياقات متعدّدة للأحاديث النّبويّة له أثر كبير، سواء بالتّصريح أو التلميح في دعوة المتلقين إلى طاعة الله واتّباع أوامره والخضوع له على نحو يتحوّل معه مقتضى معنى كلمة "الله" من مقتضى معجمي إلى مقتضى تداولي"[2].

***الحديث الثاني: "الإسلام والإيمان والإحسان"**

ممّا لاحظناه أنّ كلمة "الله" تتواتر في الأحاديث النّبويّة الأخرى من "المدونّة" في سياقات متنوعة، ففي الحديث الثاني " الإسلام والإيمان والإحسان" ورد لفظ "الله" في سياق "حواري"، وهو الحديث المرويّ عن عمر رضي الله عنه أيضاً، قال: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوْسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْناَ رَجُلٌ شَدِيْدُ بَيَاضِ الثّياب شَدِيْدُ سَوَادِ الشَّعْرِ لاَ يُرَى عَلَيهِ أَثَرُ السَّفَرِ وَلاَ يَعْرِفُهُ مِنا أَحَدٌ حَتى جَلَسَ إِلَى النبِي فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الإِسْلاَم، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "الإِسْلاَمُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لاَ إِلَه إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ

[1] –ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا، ص43.

[2] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص102.

مُحَمَّدَاً رَسُولُ الله، وَتُقِيْمَ الصَّلاَة، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ البيْتَ إِنِ اِسْتَطَعتَ إِلِيْهِ سَبِيْلاً " قَالَ: صَدَقْتَ. فَعجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبِرنِيْ عَنِ الإِيْمَانِ، قَالَ: " أَنْ تُؤمِنَ بِالله، وَمَلاَئِكَتِه، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَومِ الآَخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ " قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ فَأَخْبِرْنِيْ عَنِ الإِحْسَانِ، قَالَ: " أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ ". قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ، قَالَ: " مَا الْمَسئُوْلُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ " قَالَ: فَأَخْبِرْنِيْ عَنْ أَمَارَاتِها، قَالَ:" أَنْ تَلِدَ الأَمَةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرى الحُفَاةَ العُرَاةَ العَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطَاوَلُوْنَ فِي البُنْيَانِ " ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثتُ مَلِيَّاً ثُمَّ قَالَ: " يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ؟ " قُلْتُ اللهُ وَرَسُوله أَعْلَمُ، قَالَ: " فَإِنَّهُ جِبْرِيْلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِيْنَكُمْ }[1]. لقد بيّن رسول الله ﷺ في هذا الحديث أركان الإسلام، وأركان الإيمان، وبيّن فيه الإحسان، وبيّن فيه كذلك شيئا من علامات السّاعة، وهذا الحديث بيّن الدّين كلّه، وأنّ الدّين مراتب، والناس ليسوا على حدّ سواء في الدّين فمنهم المسلم، وثمّ المؤمن، وثمّ المحسن، وهذه مراتب بعضها فوق بعض، وبعضها أوسع من بعض، إلاّ أنّه لابدّ من أحد هذه المراتب حسب الاستطاعة"[2]، وفي هذا الحديث الذي كان يسأل فيه جبريل عليه السلام رسول الله ﷺ في مقام تعليمي، يحضُره الصحابة رضي الله عنهم، فمن عاداتهم أنّهم كانوا يجلسون إلى النبي ﷺ يتعلّمون منه، ويسترشدون منه، ويسألونه عن أمور دينهم ودنياهم، أمّا هذه الجلسة فكانت خاصّة وعجيبة بالنسبة لهم لطلوع جبريل عليه السلام في صورة رجل لا يعرفونه وبملامح لم يعهدوها؛ لا يُرى عليه أثر السّفر، فبعدما جلس جلسة المتعلّم، وبالغ في القرب من رسول الله ﷺ" حتى وضع كفيه على ما يأتي جرياً على ما بينهما، قيل: من مزيد الودّ والأنس حين

[1] – رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، حديث 1/8.

[2] –صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، المنحة الربانيّة في شرح الأربعين النووية، مرجع سابق، ص ص 29–30.

يلقي عليه الوحي؛ تنبيها على أنّه ينبغي للسّائل قوّة النّفس، وعدم فعل ما يمنع عنه كمال التّلقي من نحو الإلتهاء عمّا هو بصدده، وللمسؤول ألاّ يعاتبه حينئذ وإن لم يسلك الأدب ظاهرا"[1]، فقال جبريل عليه السلام: " يا محمّد أخبرني عن الإسلام"، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " الإسلام أن تشهد أنْ لا إله إلاّ الله وأنّ محمدا رسول الله،..."، فارتبط لفظ الجلالة "الله" بكلمة التّوحيد "لا إله إلاّ الله"، ومعناها لا معبود بحقٍ إلاّ الله، ومقتضاها أنّ العبد يُخلص العبادة لله عزّ وجلّ، فلا يُشرك معه أحداً في عبادته، لأنّ الله خلق الخلق لعبادته، كما قال عزّ وجلّ: ﴿ وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون﴾ (الذاريات.56) وهذه العبادة يرجع خيرها ونفعها إليهم، ولقد بيّن الرسول ﷺ في سياق هذا الحديث بقوله: " أن تشهد أنْ" مخفّفة من الثقيلة (لا إله إلاّ الله وأنّ محمدا رسول الله) ظاهره أنّه لابدّ في الإسلام الذي هو لغة: الطّاعة والانقياد، وشرعا: الانقياد إلى الأعمال الظاهرة من لفظ: (أشهد) بأن يقول أشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أنّ محمدا رسول الله"، فلو قال (أعلم) بدل(أشهد) أو أسقطهما، فقال: "لا إله إلاّ الله محمد رسول الله"، لم يكن مسلما وتوافقه رواية الحديث الثامن "حرمة المسلم" المرويّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ قَالَ: {أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُوْلُ اللهِ وَيُقِيْمُوْا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءهَمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّ الإِسْلامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ تَعَالَى}[2]، فشهادة " أن لا إله إلاّ الله" تقتضي إفراد الله بالعبادة، فلا يشرك معه أحدا في عبادته، وشهادة "أنّ محمدا رسول الله" تقتضي إفراد النّبيّ ﷺ بالإتّباع

[1] –شهاب الدّين أحمد بن محمّد بن علي بن حجر الهيتميّ الشّافعيّ (909–974هـ)، الفتح المبين بشرح الأربعين، دار المنهاج للنشر والتّوزيع، الطبعة الثانية، عني به أحمد جاسم محمّد لمحمّد قصيّ محمّد نورس الحلاّق، أنور بن أبي بكر الشيخي الدّاغستاني، لبنان–بيروت، 1430هـ–2009م، ص143.

[2] – أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة، 25، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله ويقيموا الصلاة، 22، 36.

والاقتداء، لأنّه مُبلّغ عن الله عزّ وجلّ، فالمقصود ليس التلّفظ بهما فقط، بل لابُدّ من العمل بهما، فلا معبود بحقّ إلاّ الله؛ فإنّ "لا " نافية للجنس، و(إلَهَ) اسمها مبنيّ معها على الفتح في محل نصب، والخبر مُقدّر تقديره (بحقٍّ)، فيكون تقدير الكلام: " لا إله بحقّ، وليس معنى (لا إله) أنّه ليس هناك آلهة، فليس المراد نفي الآلهة التّي هي حقّ، وإلاّ فهناك آلهة كثيرة باطلة، فمن الناس من يعبد الشّمس، ومنهم من يعبد القمر، ومنهم من يعبد الكواكب، ومنهم من يعبد الأموات والأضرحة، حتّى منهم من يعبد البقر كما هو موجود في الهند، فالآلهة كثيرة، ولكنّ الإله الحقّ هو الله جلّ وعلا(...)، والإله معناه: المعبود؛ أي لا معبود بحقّ إلاّ الله، فينفي هذا كلّ معبود بالباطل، وكلّ ما سوى الله معبود بالباطل، يقول الله تعالى﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾(الحج.62)[1]، لذلك فإنّ كلمة "الله" في هذا المقام تقتضي أنّ الله تعالى له الألوهيّة الحقّة، وأمّا ما عداها فألوهيّته باطلة، أمّا معنى(أشهد أنّ محمدا رسول الله)؛ أي "أعترف وأقرُّ أنّ محمدا رسول من الله، أرسله إلى الناس كافّة، إلى الثّقلين الجنّ والإنس"[2]، فالوحدانيّة وإبطال الشرك تقتضيهما كلمة "الله "على نحو ما رأينا.

***الحديث الثالث: " أركان الإسلام"**

ورد لفظ "الله" مجردا، ومرتبطا بالشّهادة، في الحديث الثالث المرويّ عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب (قال: سمعت رسول الله) يقول: { بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُوْلُ اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ البِيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَان }.(رواه البخاري:8،

[1] –الفوزان، المنحة الربانيّة في شرح الأربعين النووية، ص36.

[2] – المرجع نفسه، ص37.

ومسلم:16)[1]، وفي الحديث الرابع " الأعمال بخواتهما" المرويّ عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: {إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِيْ بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِيْنَ يَوْمَاً نُطْفَةً، ثُمَّ يَكُوْنُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُوْنُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ المَلَكُ فَيَنفُخُ فِيْهِ الرُّوْحَ، وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكَتْبِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيْدٌ. فَوَ اللهِ الَّذِي لاَ إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُوْنُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا "[2]، ارتبط لفظ "الله" في هذا الحديث بالقسم، في قوله ﷺ "...فو الله الذي لا إله غيره..."، وكذلك ورد لفظ "الله " مجردا في الحديث السادس المروريّ عن أبي عبد الله النعمان بن بشير رضي الله عنهما، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: { إِنَّ الحَلالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُوْرٌ مُشْتَبِهَات لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدِ اسْتَبْرَأَ لِدِيْنِهِ وعِرْضِه، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيْهِ. أَلا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَىً أَلا وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ، أَلا وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ وإِذَا فَسَدَت فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهِيَ القَلْبُ }[3]، وحمى الله سبحانه وتعالى محارمه التي حظرها، لا ينبغي قرب حماها فضلا عنها؛ لغلبة الوقوع فيها حينئذ، فيستحقّ العقوبة، و"ضرب الرسول ﷺ مثلا، بالرّاعي يرعى حول الحمى الخائف من عقوبة السلطان يبعد؛ لأنّه يلزم

---

[1] – أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، (باب دعاؤكم إيمانكم) لقول الله عزّ وجلّ: "قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم" 8، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام، 21/16.

[2] – أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، فضل من استبرأ لدينه، 52، ومسام، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، 107/1599.

[3] – أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، فضل من استبرأ لدينه، 52، ومسام، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، 107/1599.

من القرب من المحمي؛ أي المحظور على غير مالكه غلبة الوقوع وإن كثر الحذر فيعاقب، وهنا ضرب الرسول ﷺ مثلا لمحارم الله، فيه أحسن التنبيه، وأكد التّحذير، وأصله أنّ العرب أو ملوك العرب كانوا يحمون مراعي لمواشيهم، ويتوعّدون من دخلها بالعقوبة، فيبعد الناس عنها، فقال "كالرّاعي" أصله الحافظ لغيره، ومنه قيل للوالي راعي، وللعامّة رعيّة، للزوجة والقنِّ: راعيان في مال الزوج والسيّد"[1]، ثم ذكر رسول الله ﷺ حمى الله التي هي محارمه التي حظرها، وهذا فيه نهي عن قربها لغلبة الوقوع فيها، فتكون العقوبة جزاء ذلك وفيه أمر بالابتعاد عنها وعمّا يجر إليها من الشّبهات إن أمكن، حتى يسلم العبد من ورطتها؛ أي من المعاصي التي حرّمها سبحانه وتعالى، وهي الجناية على النّفس والعرض والمال وغيرها؛ كالقتل، والزنا، والقذف، والخمر والكذب، والغيبة، والنميمة، وأكل المال بالباطل، وأشباه ذلك، وتطلق المحارم على المنهيات مطابقة"[2]، وبيّن رسولنا الكريم ﷺ في السياق ذاته، أنّ "الله" عزّ وجلّ مَلِكٌ، وكلّ مَلِكٍ له حمى يخشى من قربانه، فالله سبحانه وتعالى له حمى يُخشى من قربانه، وبذلك فإنّ المقتضى المعجمي الذي لمعنى كلمة "الله" في هذا السياق الذي وردت فيه، يتحوّل إلى مقتضى براغماتي أو على الأقل إلى جزء منه، ففيه الأمر بالابتعاد، والتنبيه، والتحذير، وكلّها مؤديّة إلى وجوب تحقّق التّقوى والطّاعة، والعبادة، والإيمان، ففي الحديث الثامن عشر "التقوى وحسن الخلق"، المرويّ عن أبي ذر جندب بن جنادة وأبي عبد الرحمن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله ﷺ قال: " اتّق الله حيثما كنت، وأتبع السيّئة الحسنة تمحها..."[3]، تواتر ورود لفظ "الله" في عدد من الأحاديث، نذكر منها: الحديث التاسع عشر "عون الله وحفظه" المرويّ عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ عَبْدِ اللهِ بنِ عَبَّاسٍ رضي

[1] –الشّافعي، الفتح المبين بشرح الأربعين، ص245.

[2] –نفس المرجع السابق، ص247.

[3] – أخرجه الترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرة الناس، (1987).

الله عنهما قَالَ: كُنْتُ خَلْفَ النّبيّ ﷺ يَوماً فَقَالَ: { يَا غُلاَمُ إِنّي أُعَلّمُكَ كَلِمَاتٍ: احْفَظِ اللهَ يَحفَظك، احْفَظِ اللهَ تَجِدهُ تُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللهَ، وَإِذَا اسْتَعَنتَ فَاسْتَعِن بِاللهِ، وَاعْلَم أَنَّ الأُمّة لو اجْتَمَعَت عَلَى أن يَنفعُوكَ بِشيءٍ لَمْ يَنْفعُوكَ إلا بِشيءٍ قَد كَتَبَهُ اللهُ لَك، وإِن اِجْتَمَعوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشيءٍ لَمْ يَضروك إلا بشيءٍ قَد كَتَبَهُ اللهُ عَلَيْكَ، رُفعَت الأَقْلامُ، وَجَفّتِ الصُّحُفُ} رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح – وفي رواية – غير الترمذي: (اِحفظِ اللهَ تَجِدْهُ أَمَامَكَ، تَعَرَّفْ إلى اللهِ في الرَّخاءِ يَعرِفْكَ في الشّدةِ، وَاعْلَم أن مَا أَخطأكَ لَمْ يَكُن لِيُصيبكَ، وَمَا أَصَابَكَ لَمْ يَكُن لِيُخطِئكَ، وَاعْلَمْ أَنَّ النَّصْرَ مَعَ الصَّبْرِ، وَأَنَّ الفَرَجَ مَعَ الكَربِ، وَأَنَّ مَعَ العُسرِ يُسراً } (رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح)[1]، والحديث الثامن والعشرون "لزوم السنّة واجتناب البدع" المرويّ عَن أَبي نَجِيحٍ العربَاضِ بنِ سَارِيَةَ رضي الله عنه قَالَ: وَعَظَنا رَسُولُ اللهِ مَوعِظَةً وَجِلَت مِنهَا القُلُوبُ وَذَرَفَت مِنهَا العُيون. فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ كَأَنَّهَا مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ فَأَوصِنَا، قَالَ: {أُوْصِيْكُمْ بِتَقْوَى اللهِ عزّ وجلّ وَالسَّمعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسَيَرَى اخْتِلافَاً كَثِيراً؛ فَعَلَيكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ المَهْدِيّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ فإنَّ كلّ مُحدثةٍ بدعة، وكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ } [2] رواه أبو داود والتّرمذي، وفي الحديث التاسع والعشرين ورد لفظ الله مجردا، وهو الحديث المرويّ عَن مُعَاذ بن جَبَلٍ رضي الله عنه قَالَ: قُلتُ يَا رَسُولَ الله أَخبِرنِي بِعَمَلٍ يُدخِلُني الجَنَّةَ وَيُبَاعدني منِ النار قَالَ: {لَقَدْ سَأَلْتَ عَنْ عَظِيْمٍ وَإِنَّهُ لَيَسِيْرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: تَعْبُدُ اللهَ لاَ تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيْمُ الصَّلاة، وَتُؤتِي الزَّكَاة، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، وَتَحُجُّ البَيْتَ.ثُمَّ قَالَ: أَلاَ أَدُلُّكَ عَلَى أَبْوَابِ الخَيْرِ: الصَّوْمُ جُنَّةٌ، وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الخَطِيْئَةَ كَمَا يُطْفِئُ المَاءُ النَّارَ،

[1] – أخرجه الترمذي، كتاب صفة القيامة، (2516)، والإمام أحمد ج1/ ص293.

[2] – أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، (4607)، والترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، (2676)، وأحمد 126/4.

وَصَلاةُ الرَّجُلِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ ثُمَّ تَلا:(تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ) حَتَّى بَلَغَ: (يَعْلَمُونْ] (السجدة:16–17] ثُمَّ قَالَ: أَلا أُخْبِرُكَ بِرأْسِ الأَمْرِ وَعَمُودِهِ وَذِرْوَةِ سَنَامِهِ ؟ قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: رَأْسُ الأَمْرِ الإِسْلامُ وَعَمُودُهُ الصَّلاةُ وَذروَةُ سَنَامِهِ الجِهَادُ ثُمَّ قَالَ: أَلا أُخبِرُكَ بِملاكِ ذَلِكَ كُلِّهِ ؟ قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ. فَأَخَذَ بِلِسَانِهِ وَقَالَ: كُفَّ عَلَيْكَ هَذَا. قُلْتُ يَا نَبِيَّ اللهِ وَإِنَّا لَمُؤَاخَذُونَ بِمَا نَتَكَلَّمُ بِهِ ؟ فَقَالَ: ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ يَا مُعَاذُ. وَهَلْ يَكُبُّ النَّاسَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ أَو قَالَ: عَلَى مَنَاخِرِهِمْ إِلاَّ حَصَائِدُ أَلسِنَتِهِمْ } رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح[1].

وورد كذلك في الحديث الثلاثين لفظ "الله" مجردا، وهو الحديث المرويّ عَنْ أَبِيْ ثَعْلَبَةَ الخُشَنِيِّ جُرثُومِ بنِ نَاشِرٍ رضي الله عنه عَن رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ:{ إِنَّ اللهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلا تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ حُدُوداً فَلا تَعْتَدُوهَا وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلا تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً لَكُمْ غَيْرَ نِسْيَانٍ فَلا تَبْحَثُوا عَنْهَا } حديث حسن رواه الدار قطني وغيره[2].

وورد في الحديث الحادي والثلاثين "الزهد في الدنيا" المرويّ عَنْ أَبي العَباس سَعدِ بنِ سَهلٍ السَّاعِدي رضي الله عنه قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النّبي ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُول الله: دُلَّني عَلَى عَمَلٍ إِذَا عَمَلتُهُ أَحَبَّني اللهُ، وَأَحبَّني النَاسُ ؟ فَقَالَ: {ازهَد في الدُّنيَا يُحِبَّكَ اللهُ، وازهَد فيمَا عِندَ النَّاسِ يُحِبَّكَ النَّاسُ } حديث حسن رواه ابن ماجه وغيره[3].

وجاء ورود كذلك لفظ "الله" مجرّدا ومرتبطا بالعبادة في الحديث الخامس والثلاثين " أخوة الإسلام" المرويّ عَنْ أَبي هُرَيرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ

---

[1] – أخرجه الترمذي، كتاب الإيمان، باب ما جاء في حرمة الصلاة، (2616)، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب كف اللسان، (3973)، والإمام أحمد في مسنده، (ج5/ ص231).

[2] – أخرجه الدار قطني، ج4/ص185، (42)، والحاكم، 115/4، والبيهقي، 12/10.

[3] – أخرجه ابن ماجه، كتاب الزهد، باب الزهد في الدنيا، (4102).

اللهِ ﷺ: {لاَ تَحَاسَدوا، وَلاَ تَنَاجَشوا، وَلاَ تَبَاغَضوا، وَلاَ تَدَابَروا، وَلاَ يَبِع بَعضُكُم عَلَى بَيعِ بَعضٍ، وَكونوا عِبَادَ اللهِ إِخوَانَاً، المُسلِمُ أَخو المُسلم، لاَ يَظلِمهُ، وَلاَ يَخذُلُهُ، وَلا يكْذِبُهُ، وَلا يَحْقِرُهُ، التَّقوَى هَاهُنَا – وَيُشيرُ إِلَى صَدرِهِ ثَلاَثَ مَراتٍ – بِحَسْبِ امرئ مِن الشَّر أَن يَحْقِرَ أَخَاهُ المُسلِمَ، كُلُّ المُسِلمِ عَلَى المُسلِمِ حَرَام دَمُهُ وَمَالُه وَعِرضُه} رواه مسلم[1].

وورد أيضا لفظ "الله" في الحديث السادس والثلاثين "جوامع الخير المرويّ عَنْ أَبي هُرَيرَة رضي الله عنه عَنِ النّبي ﷺ قَالَ:{مَنْ نَفَّسَ عَنْ مُؤمِن كُربَةً مِن كُرَبِ الدُّنيَا نَفَّسَ اللهُ عَنهُ كُربَةً مِنْ كرَبِ يَوم القيامَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ على مُعسرٍ يَسَّرَ الله عَلَيهِ في الدُّنيَا والآخِرَة، وَمَنْ سَتَرَ مُسلِماً سَتَرَهُ اللهِ في الدُّنيَا وَالآخِرَة، وَاللهُ في عَونِ العَبدِ مَا كَانَ العَبدُ في عَونِ أخيهِ، وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَلتَمِسُ فيهِ عِلمَاً سَهَّلَ اللهُ لهُ بِهِ طَرِيقَاً إِلَى الجَنَّةِ، وَمَا اجتَمَعَ قَومٌ في بَيتٍ مِنْ بيوتِ اللهِ يَتلونَ كِتابَ اللهِ وَيتَدارَسونهَ بَينَهُم إلا نَزَلَت عَلَيهُم السَّكينَة وَغَشيَتهم الرَّحمَة وحَفَتهُمُ المَلائِكة وَذَكَرهُم اللهُ فيمَن عِندَهُ، وَمَنْ بَطَّأَ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ يُسْرِعْ بهِ نَسَبُهُ } رواه مسلم[2]،وجاء وروده كذلك في الحديث السابع والثلاثين "فضل الله ورحمته" المرويّ عَن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النّبيّ ﷺ فِيْمَا يَرْوِيْهِ عَنْ رَبِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالى أَنَّهُ قَالَ: {إِنَّ اللهَ كَتَبَ الحَسَنَاتِ وَالسَّيئَاتِ ثُمَّ بَيَّنَ ذَلِكَ؛ فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِمائَةِ ضِعْفٍ إِلىَ أَضْعَاف كَثِيْرَةٍ. وَإِنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ

[1] – أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، (2564)، (32).

[2] – أخرجه مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، (2699)، (38).

حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللهُ سَيِّئَةً وَاحِدَةً} رَوَاهُ البُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ فِي صَحِيْحَيهِمَا بِهَذِهِ الحُرُوْفِ.[1]

وفي الحديث الثامن والثلاثين ورد لفظ الله مجردا مرّة واحدة، ومتّصلا عدّة مرات، وهو الحديث المرويّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : {إِنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيّاً فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالحَرْبِ. وَمَا تَقَرَّبَ إِلِيَّ عَبْدِيْ بِشَيءٍ أَحَبَّ إِلِيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ. ولايَزَالُ عَبْدِيْ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِيْ يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِيْ يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِيْ بِهَا. وَلَئِنْ سَأَلَنِيْ لأُعطِيَنَّهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِيْ لأُعِيْذَنَّهُ } رواه البخاري.[2]

وورد في الحديث التّاسع والثلاثين "رفع الحرج في الإسلام" مرّة واحدة مجردا، وهو الحديث المرويّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَال: {إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي الخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ } حديث حسن رواه ابن ماجه والبيهقي[3]، أمّا في الحديث الأربعين "اغتنام الدنيا" والمرويّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: أَخَذَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِمنْكبيَّ فَقَالَ: {كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيْبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيْلٍ} وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا يَقُوْلُ: إِذَا أَمْسَيْتَ فَلا تَنْتَظِرِ الصَّبَاحَ، وَإِذَا أَصْبَحْتَ فَلا تَنْتَظِرِ المَسَاءَ. وَخُذْ مِنْ صِحَّتِكَ لِمَرَضِكَ، وَمِنْ حَيَاتِكَ لمَوْتِكَ"[4]، وبذلك يتحوّل المقتضى المعجمي الذي لمعنى

[1] – أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب من همّ بحسنة أو سيئة، (2491)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب إذا همّ العبد بحسنة كتبت وإذا همّ بسيئة لم تكتب، (131)، (207).

[2] – أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب التواضع (6502).

[3] – أخرجه ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره، والناسي، (2045)، والبيهقي، ج7/ ص356–357، والدارقطني، ج170/4، وابن حبان في صحيحه، ج16/ ص202، (7219).

[4]– أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل"، (6416).

لفظ "الله "في السياقات التي ورد فيها، فيما تم ذكره من أحاديث نبويّة شريفة إلى مقتضى تداولي، فجمل من قبيل: "اتّق الله حيثما كنت" الواردة في الحديث الثامن عشر، و "احفظ الله"، و"استعن بالله" الواردة في الحديث التاسع عشر، و"أوصيكم بتقوى الله" الواردة في الحديث الثامن والعشرين، و"تعبد الله لا تشرك به شيئا" الواردة في الحديث التاسع والعشرين، يتوافر فيها من الشّروط التمهيديّة أو المقتضيات التداولية المؤدية إلى وجوب تحقّق أوامر التّقوى، والطّاعة، والإيمان، فمثلا في جملة "اتّق الله" من التّقوى؛ وأصلها اتّخاذ وقاية تقيك ممّا تخافه وتحذره، فتقوى العبد لله: أن يجعل بينه وبين ما يخشاه من غضبه وقاية تقية منه هي امتثال أوامره واجتناب نواهيه"[1]، وقال ابن مسعود في قوله تعالى:﴿ اتّقُوا الله حقَّ تقاته ﴾ (آل عمران.102)، قال أن يُطاع فلا يعصى ويُذكر فلا يُنسى، وأن يُشكر فلا يكفر[2]، والتّقوى اصطلاحا هي اتّقاء غضب الله تعالى، ولا يكون ذلك إلاّ بالإيمان الصّحيح، والعمل الصّالح، ولا يسمّى العمل صالحا إلاّ إذا كان خالصا ومشروعا[3]، وهنا يتوفّر شرط يسمّيه بعضهم عند تعريفه المقتضى تعريفا تداوليا "شرط الاستعمال"، ومدار "هذا الشّرط على أن الله تعالى يقتضي من حيث إنّه المألوه أو المعبود الذي لا معبود سواه، تقيّا ينبغي أن يتقيه، وطائعا ينبغي أن يطيعه"[4]، فأمّا في الحديث التاسع عشر الذي ورد فيه من قول رسول الله ﷺ "احفظ الله" ؛ أي "بحفظ فرائضه سبحانه وتعالى وحدوده، وملازمة تقواه، واجتناب نهيه وما لا يرضاه"[5]، وقد مدح الله تعالى الحافظين لحدوده، فقال سبحانه﴿ هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ. مَّنْ خَشِيَ الرَّحْمَٰنَ

---

[1] –الشافعي، الفتح المبين بشرح الأربعين، ص350.

[2] –ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص381.

[3] – شرف القضاة، شرح الأربعين النووية، ص125.

[4] – عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص104.

[5] –الشافعي، الفتح المبين بشرح الأربعين النووية، ص369.

بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ﴾ (ق.32-33)، كذلك "استعن بالله"، وهذا إذا طلبت الإعانة على أمر من أمور الدنيا والآخرة، فاستعن بالله لما علمت أنّه القادر على كلّ شيء، وغيره عاجز عن كلّ شيء، حتّى عن جلب مصالح نفسه، ودفع مضارّها، والاستعانة إنّما تكون بقادر على الإعانة، وأمّا من هو كلّ على مولاه، لا قدرة له على إنفاذ ما يهواه لنفسه فضلا عن غيره، فكيف يؤهّل للاستعانة به، أو يستمسك بسببه؟، فمن أعانه الله فهو المعان، ومن خذله...فهو المخذول[1]، وبذلك فإنّ مدار شرط الاستعمال هنا أنّ لفظ "الله" يقتضي من حيث أنّه الحافظ عبدا تقيّا يحفظ فرائضه وحدوده، ويجتنب نواهيه، ولقد جاء في الحديث الثامن والعشرين قوله ﷺ "أوصيكم بتقوى الله" في سياق وعظي فيه النّصح والتّذكير بالعواقب، وفيه جمع كلّ ما يحتاج إليه من أمور الآخرة؛ كما مرّ أنّ التّقوى امتثال الأوامر واجتناب النّواهي[2]، والوصيّة بالتّقوى هي وصية الله تعالى للأوّلين والآخرين، قال تعالى: ﴿ ولقد وصّينا الّذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإيّاكم ان اتّقوا الله ﴾ (النساء.131)، ومدار شرط الاستعمال في هذا السياق كما ذكرنا فيما تقدّم أنّ الله تعالى يقتضي من حيث أنّه المعبود تقيّا يلتزم بأوامره ويبتعد عن نواهيه، وطائعا ينبغي أن يطيعه، كما أنّ لفظ الله الذي ورد في الحديث التاسع والعشرين في قوله ﷺ " أن تعبد الله لا تشرك به شيئا..." يقتضي عابدا ينبغي أن يعبده، إنّ كلمة "الله" التي وردت في السياقات المتعدّدة التي أشرنا إليها في الأحاديث النّبويّة الشّريفة، تكشف بواسطة سماتها الدلاليّة المقتضاة عن المنزلة الإلهية الرّفيعة من جهة، وعن مدى تواضع منزلة المخاطِب (الرسول صلى الله عليه وسلم) من جهة أخرى، وهذا الوضع يجعل المتلقي واقعا تحت سلطة الخطاب الحجاجي المشدود إلى المعطيات الخاصّة بالمُحاجِج، والمستمع، والمقام الذي يُحدّد تقنيات هذا الخطاب وأنساقه التي يقوم عليها، ولأنّ قول رسول

1 – الشافعي، الفتح المبين بشرح الأربعين النووية، ص376.

2 –نفس المرجع، ص481.

الله ﷺ حُجَّة لدلالة المعجزة على صدقة، ولأمر الله تعالى إيّانا باتّباعه، ولأنّه لا ينطق عن الهوى كما قال الله تعالى: ﴿إن هو إلاّ وحي يوحى﴾ (النجم.4)، ولأنّ كذلك قوله ﷺ حُجّة على من سمعه شِفَاهاً، أمّا نحن فلا يبلغنا قوله إلاّ على لسان المُخبِرين إمّا على سبيل التواتر، وإمّا بطريق الآحاد[1]، فلابدّ للحديث النّبويّ من حيث هو وحي لا يُتلى أن يكون المتكلّم فيه الرسول صلى الله عليه وسلم، مُبلِّغ رسالة ربِّه وهو المخاطِبُ المخاطَبُ، والمتلقي المبلِّغ، مُؤَلِّهاً أي عابداً ولا عابدٌ إلاّ وهو ضعيف عاجز مُحتاج ومعنى هذا أنّ الرسول ﷺ قد استخدم من خلال لفظ الجلالة "الله" المقتضى المعجمي الذي لها، بحيث حوّله إلى مقتضى تداولي بواسطة ضغط على متلقي الخطاب أو الحديث من جمهور الناس المؤمنين ليقنعهم، ويؤثر فيهم، ويحملهم على الطّاعة والتّسليم، والقيام بالأعمال التي أمرهم بها الله ورسوله، والابتعاد عمّا نهاهم عنه، وهذا يوافق ما جاء في الحديث التاسع المرويّ عن أبي هريرة عبد الرحمن بن صخر رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: { ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم }[2]، كذلك فإنّ "استخدام لفظ الجلالة "الله" في السياقات المختلفة دليل على مدى عُلوّ المنزلة الإلهية من ناحية، ومدى تواضع المنزلة البشرية المحفوفة بالضعف والحاجة والهوان من ناحية أخرى"[3]، ولقد ورد لفظ الجلالة "الله" في قول "لا إله إلاّ الله " وهو يقتضي أنّ المُشَرِّع الوحيد هو الله؛ معناه أن الهوى مات عند قول "لا إله إلاّ الله"، فاستخدام كلمة "الله" في الأحاديث النّبويّة الشّريفة، دليل على ثقلها الدّلالي والحجاجي الذي يحمله مقتضاها المعجميّ؛ وهذا المعنى

---

[1] –أبو حامد الغزالي، المستصفى، ص197.

[2] – أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب الإقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم 2777، ومسلم كتاب الفضائل، باب توقيره صلى الله عليه وسلم، 1337.

[3] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص115.

المعجميّ له مقتضى دلالي معجمي قابل لأن يتحوّل في الملفوظ إلى مقتضى تداولي، ولقد رأينا أنّ "الله" مثل ما تحضر ألوهيته في الكلمة نفسها التي تسمّيه، فإنّه " يأبى إلاّ أن يكون حاضرا بواسطتها في الملفوظ، إنّه ليس مجرد حقيقة خطابية بعبارة "بنفنيست" متحدّثا عن ضمير المتكلّم في كلامه، وإنّما هو حقيقة ما تعنيه علامته الإسمية، وما يقتضيه معناها من كونه الإله الذي يبطل بإلاهِيَتِه إلهية غيره، وأنّ له مؤلّهين وعابدين"[1]، ومع هذا يكون لكلمة "الله" من طاقة تأثير وإقناع، خاصّة إذا كان إحلال العلامة الإسمية "الله" محلّ "الإله" أو "الرّب"، فكلمة "الله" تقتضي الإيمان بمُكلّف كما أشرنا فيما تقدّم ذكره، وهذه العلامة الإسمية "الله" ذات وقع دلاليّ وحجاجي كبير على المُخاطَب في الحديث النّبويّ الشّريف بما تحمله من محتوى دلالي ومقتضى تداولي، يحضر في كلّ مرّة، يعُوّض فيهما العلامة الإسمية "الله" الضمير المتّصل المشير إلى ذاته تعالى، ليجعل تأثير الكلام في المتلقي تأثيرا مباشرا وحضوريا، كقوله ﷺ في الحديث الثاني من أحاديث الأربعين النووية "...أن تؤمن بالله وملائكته ورسله.."، فاستعمل رسول الله ﷺ في هذا الحديث الضمير المتّصل المشير إلى العلامة الإسميّة "الله"، فذكر عليه الصلاة والسلام الإيمان بالله؛ أي بأنّه تعالى واحدٌ في ذاته وصفاته وأفعاله، لا شريك له في الألوهية، وهي استحقاق العبادة، منفرد بخلق الذّوات بصفاتها وأفعالها"[2]، ثم ذكر ﷺ "ملائكته" أي ملائكة الله، فأشار بالضّمير المتّصل "الهاء" إلى المرجع الأصل للعلامة الإسمية "الله"، ولأنّ الملائكة هم سفراء الله تعالى بينه وبين خلقه، صادقون فيما أخبروا به عنه، كذلك ذكر بعدها "كتبه" وفيها إشارة بالضّمير المتّصل "الهاء" إلى لفظ الجلالة "الله"، وهذه الكتب هي كلام الله تعالى الأزلي القديم القائم بذاته، المنزّه عن الحرف والصّوت، وبأنّه تعالى أنزلها على بعض رُسله بألفاظ حادثة في ألواح،

[1] –ن عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص111.

[2] –الشّافعي، الفتح المبين بشرح الأربعين النووية، ص158.

أو على لسان الملك"[1]، وورد في الحديث كلمة "رسله" التي فيها كذلك إشارة بالضمير المتّصل "الهاء" إلى لفظ الجلالة "الله"، والرسل أرسلهم الله عزّ وجلّ إلى الخلق لهدايتهم وتكميل معاشهم ومعادهم، فبلّغوا عنه رسالاته، وبيّنوا للمكلّفين ما أمروا به، وأنّه يجب احترام جميعهم، ولا نفرّق بين أحد منهم"[2]، والضمير المتّصل لا يمكن أن يأتي به في الابتداء، لأنّه لا يأتي إلاّ بعد عامل، ومثاله قوله تعالى: "إيّاك نعبد" (الفاتحة.5)، ولو قلت: "نعبدك يا ربّنا" استقام الكلام، لكن يفوت ما أراده المتكلّم وهو الحصر، ومن قولهم: إيّاك أعني، فإذا قال القائل: يمكن أن تأتي بالمتّصل، فنقول: أعنيك ويستقيم الكلام، فإنّ هذا القول صحيح، ولكن إذا أتينا بالمتّصل على هذه الصيغة فاتنا المقصود بالتّقديم وهو الحصر، فالضّمير المتّصل لابدّ أن يتّصل بعامله، والضّمائر عامّة تستخدم عوضا عن الأسماء والصفات التي لا لزوم لتكرارها، فالرّبط بالضّمير بديل لإعادة الذكر في الاستعمال، وأدعى إلى الخفّة والاختصار، وهو بهذا يمنع تجدّد الدّلالة في الخارج، ويحقّق أمن اللّبس، ومن الضمائر ما "يحيل داخل النّص كضمائر الغائب، ومنها ما يحيل إلى خارج النّص كضمائر المتكلّم والمخاطِب"[3]، فهذه الضمائر تخلق جوّا من التّرابط الدّاخلي لنصوص الحديث النّبويّ الشّريف، وبهذا تحقّق نجاح عمليّة التّواصل والوصول بالمتلقي إلى درجه الإقناع أيضا، وتُعدّ الضمائر أفضل الأدوات التّي يستعملها المتكلّمون للإحالة على كيانات معطاة، فضمير المفرد الغائب "هُوَ" ليس له معنًى خاصّاً يتفرّد به إذا أخذ منعزلاً، بل يتّضح معناه إذا ارتبط بلفظ آخر هو المرجع الّذي يشير ويعود عليه، وهذا العائد قد يحيل على كلام سابق، وقد يحيل على كلام

---

[1] – الشّافعي، الفتح المبين بشرح الأربعين النووية، ص160.

[2] –نفس المرجع، نفس الصفحة.

[3] –عادل رماش، استراتيجيّة الإحالة الضميريّة في الأربعين النووية (مقال)، مجلة الآداب واللّغات، العدد3، جانفي 2016م، ص244.

لاحق"[1]، وهناك "ضمير الشأن" كما يسمّيه البصريون، ويسمّيه الكوفيون "الضمير المجهول" كونه الضمير العائد إلى غير مذكور تقدّم، والضمير إنّما يكون معلوما إذا تقدّمه مذكور،...، وهذا الضمير يكون متّصلا مرفوعا ومنصوبا، كما يكون منفصلا مرفوعا، وهو ضمير غيبة يقدّم لتفخيم الكلام...والجملة بعده تكون خبرا عنه وتفسيرا له"[2]، ففي قوله تعالى: "قل هو الله أحد" (الإخلاص.1)، نجد الضمير المنفصل "هو" ضمير الشأن، وقد تصدر الجملة الإسمية، وهو في موضع الإشارة وتوجيه إلى تعظيم الله تعالى، والجملة الإسمية "الله أحد" هي التّي فسّرته.

يرى تمّام حسان أنّ "ضمير الشأن يقوم بوظيفة الربط، ويعود دائما متأخرا أ لفظا ورتبة ويتطابق تذكيرا وتأنيثا في الغالب مع المسند إليه في الجملة المفسّرة، ومن ثم تتشكّل علاقة الربط"[3]، فضمير الشأن يعود دائما إلى ما بعده، أي إنّ مرجعه متأخر عنه، وهذا المرجع لا يكون إلاّ جملة مفسّرة له، ولا يمكن أن تتقدّم عليه، وقد ورد ضمير الشأن في أحاديث الأربعين النووية أكثر من سبع مرّات، نورد منها ما ورد في الحديث الثاني من مدونة الدّراسة المرويّ عن عمر رضي الله عنه، ففي هذا الحديث الشريف يظهر الضمير المتّصل للمفرد الغائب "الهاء" الواقع إسما للناسخ "فإنّه" هو ضمير شأن فسّرته الجملة الفعليّة بعده (يراك) والتي هي خبر للناسخ، وضمير الشأن المتّصل "الهاء" قد أحال إليها إحالة

---

[1] – عادل رماش، استراتيجيّة الإحالة الضميريّة في الأربعين النووية (مقال)، ص215.

[2] –عوض محمد القوزي، المصطلح النّحوي–نشأته وتطوره حتّى أواخر القرن الثالث الهجري، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، د.ط، 1983م، ص180.

[3] –تمام حسان، البيان في روائع القرآن–دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب للنشر، ط1، القاهرة، 1413هـ–1993م، ص151.

بعدية قريبة وتطابق مع شأن الرؤية في الإفراد كونه يحيل إلى الذات الإلهية"[1]، ولقد ورد الضّمير المتّصل "الهاء" في جمل مختلفة، وسياقات متعدّدة، كلّها تحيل إلى مرجع واحد، وهو لفظ الجلالة "الله"، ويحضر في الحديث التّاسع عشر "عون الله وحفظه" المرويّ عن أبي العباس عبدالله بن عباس رضي الله عنهما تَكرُّرُ العلامة الإسمية "الله"، بحيث تُعوّض الضمير المتّصل "الهاء"، فمثلا "إذا سألت فاسأل الله"، و"إذا استعنت فاستعن بالله"، فالذي جرت عليه العادة أن يكون الضّمير هو المعوّض لاسم صاحبه، لكن الأمر جرى عكس ذلك في هذا الحديث الشّريف، إذ الاسم هو الذي يعوّض الضمير، وقد يكون ذلك من أجل ما لكلمة "الله " من طاقة تأثير وإقناع كما رأينا فيما تقدّم ذكره، وكذلك لتعظيم الأمر، وهذا ما ذهب إليه الزّركشي بطريقة أو بأخرى حين اعتبر في فصل " الخروج على خلاف الأصل إحلال العلامة الإسمية محل الضمير، القصد منه "تربية المهابة، وإدخال الرّوعة في ضمير السّامع بذكر الاسم المقتضي لذلك، كما يقول الخليفة لمن يأمره بأمر: أمير المؤمنين يأمرك بكذا، مكان أنا آمرك بكذا"[2]، كما أنّ القصد من هذا التّعويض حسب الزّركشي أيضا " تقوية داعية المأمور كقول تعالى: ﴿ فإذا عزمت فتوكّل على الله إنّ الله يحبّ المتوكّلين ﴾ (آل عمران.159)، ولم يقل "عليّ"، وحين قال "على الله" لم يقل "إنّه يحبّ" أو "إنّي أحب" تقوية لداعية المأمور بالتّصريح باسم المتوكل عليه،[3] وفي مقابل ذلك يوجد في الحديث النبويّ الشّريف "إنّما الأعمال بالنيّات" المرويّ عن أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فذكر رسول الله ﷺ

[1] –عادل رماش، الروابط الإحالية ودورها في اتّساق وانسجام أحاديث الأربعين النوويّة–مقاربة في ضوء نظرية النحو الوظيفي(مذكرة لنيل شهادة الماجستير)، كليو الآداب واللّغات، قسم اللّغة والأدب العربي، جامعة سطيف 2، 2014/2013م، ص195.

[2] – بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الثاني، المكتبة العصرية، بيروت–صيدا، د.ت،ص490.

[3] –نفس المرجع، ص491.

"هجرته إلى الله ورسوله" دون "إلى الله وإليّ"، وهذا ليتمكّن من إجراء الصفات التي يحملها الرّسول المبلِّغُ لرسالة ربّه، فإنّه لو قال: "وإليّ" لم يتمكّن من ذلك؛ لأنّ الضّمير لا يوصف، ليُعلم أنّ الذي وجب الإيمان به والإتّباع له هو من وصف بهذه الصفات كائنا من كان، أنا أو غيري إظهارا للنصفة، وبعدا من التعصّب لنفسه، والله تعالى أعلم، فالمرجع الأصل دائما هو لفظ الجلالة "الله"، كما رأينا أنّه في الحديث التاسع عشر فإن اسم الجلالة "الله" يعوّض ضمير الغائب العائد عليه بشكل لافت للانتباه، وقد تكرّر ذلك ست مرات، ويرى ابن يعيش أنّ ضمير الغائب أضعف المضمرات تعريفا، لكن لا لمجرد أنّه يكون –حسب ابن يعيش– دائما "كناية عن معرفة ونكرة"[1]، وإنّما لأنّه أيضا، بعبارة "بنفنيست " ضمير لا شخصي Une non-personne (...) ذلك أنّ مرجع الضمير خارج العلاقة أنا/ أنت لا وجود له Une référence zéro إنّ ضمير الغائب لما لم يكن حقيقة خطابية –شأن ضمير المتكلّم (أنا) المعلن عن حضوره الدائم في ملفوظه حضورا لا لبس فيه– كان حضوره في الملفوظ عائدا على الاسم المظهر الذي يسبقه محفوفا بخطر اللَبس"[2]، ومن مظاهر اللّبس النّاجمة عن استخدام ضمير الغائب في القرآن قوله عزّ وجلّ﴿ سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ﴾ (فصلت/53)، قال البيضاوي (ت685 أو 691هـ/1286أو 1291م) في تعليقه على ضمير الغائب في "أنّه" الضمير للقرآن أو الرسول، أو التّوحيد، أو الله"[3]، والملاحظ أنّ إحلال كلمة "الله" في الحديث التاسع عشر على خلاف الأصل مكان ضمير "هو" كان من أجل ثقل كلمة "الله" ووزنها الدّلالي والحجاجي الذي يحملها مقتضاها المعجمي، هذا

---

[1] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج3، ص85.

[2] – عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص112.

[3] –البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار صادر–بيروت، د.ت، عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، 1330هـ/1911م، المجلد الثاني، ج5، ص50.

المقتضى المعجمي الناجم عن معنى العلامة الإسمية " الله" وهو ما لا يتوافر في ضمير "هو" لكونه لا معنى له فظهر من ذلك أنّ الخطاب النّبويّ ينزع إلى أن تكون كلماته منتقاة وفق استراتيجية تواصلية وحجاجية ملزمة للمتلقي آسرة إيّاه بما لها من معنى معجمي في اللّغة، وبما لهذا المعنى المعجمي من مقتضى دلالي معجمي قابل لأن يتحوّل في الملفوظ إلى مقتضى تداولي لما في اسم الجلالة من الإيماء إلى عظمة ما يرتبط به.

ب- مقتضى كلمة "الإسلام":

وردت كلمة "الإسلام" في أحاديث مدونّة الدراسة سبع مرّات مجرّدة، ومرّة واحدة بمعنى مطابق، وهي من الكلمات التي كان لمقتضاها المعجمي وظيفة حجاجيّة في بعض السياقات في الحديث النبويّ، فالإسلام كما جاء في كتاب" العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي(ت170هـ): هو الاستسلام لأمر الله تعالى، وهو الانقياد لطاعته، والقبول لأمره[1]، واستعمل القرآن الكريم كلمة "الإسلام" في سياقات متعدّدة، نذكر على سبيل المثال في قوله عزّ وجلّ﴿ فمن يُرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ﴾ (الأنعام.125)، والإسلام في هذا السياق فسّره الأستاذ أحمد مصطفى المراغي –رحمه الله تعالى- بأنّه دين الفطرة، والهادي إلى طريق الحقّ والرشاد[2]، أمّا التّسليم فهو الرِّضا، والسَّلامُ، وأَسْلَمَ: انْقَادَ، وصَارَ مُسْلِماً، كتسلّم، وتَسَالمَا: تَصَالَحا، وسَالَما صَالَحَا، دارُ السّلام: الجَنّةُ، ونهر

[1] –الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ)، كتاب العين مرتّبا على حروف المعجم، مرجع سابق، ص270.

[2] –أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، دار الفكر، المجلد الثالث، الطبعة الثالثة، الجزء الثامن، 1394هـ-1974م، ص24.

السَّلام: دجلةُ، ومدينة السَّلام بغداد[1]، جاء في كتاب " العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي أنّ السّلام يكون بمعنى السّلامة، وقول النّاس: السّلام عليكم؛ أي السّلامة من الله عليكم، وقيل هو اسم من أسماء الله، وقيل السّلام هو الله، فإذا قيل: السلام عليكم (فكأنّه) يقول: الله فوقكم والسُّلامى: عِظام الأصابعِ والأشاجع والأكارع، وهي كعَابر كأنّها كِعاب، والجميع السُّلاميات... ويقال (إنّ) آخر ما يبقى فيه المخ في السّلامى وفي العين، أمّا الإسلام: الاستسلام لأمر الله تعالى، وهو الانقياد لطاعته، والقَبُول لأمره[2]، فالإسلام هنا هو اسم للدّين، يقول الله تعالى: ﴿ إنّ الدّين عند الله الإسلام ﴾ (آل عمران.19)، ومعنى الدّين في هذا الموضع: الطّاعة والذّلةُ، من قول الشّاعر (أنشده الفراء في معاني القرآن 81/3 عن عن المفضل، والشّطر الثاني منه في اللّسان (د ي ن)

ويومَ الحَزْنِ إذْ حَشَدَت مَعَدُّوكانَ النّاسُ إلاّ نحنُ دِينَا

يعني بذلك: مُطيعينَ على وجْهِ الذُّلِّ

وقول الأعشى ميمون بنِ قيسٍ

هو دانَ الرِّبابَ إذْ كَرِهُوا الدّيـ ينَ دِراكاً بغزوة صيالِ

يعني بقوله: دَانَ: دلَّلَ، وبقوله: كرهُوا الدّين: الطاعةَ.

---

[1] – مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت817هـ)، القاموس المحيط، (مادة سلم)، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسّسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، بيروت–لبنان، 1426هـ–2005م، ص 1122.

[2] –الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين مرتّبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، الجزء الثاني، المحتوى (د–ص)، دار الكتب العلمية، باب السين، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 1424هـ–2003م، ص270.

أمّا الإسلام فهو الانقياد بالتّذلُلِ والخشوعِ، والفعل منه "أسْلَمَ"، بمعنى: دخَل في السِّلْمِ، وهو الانقيادُ بالخُضُوعِ وترك المُمانعة"[1]، والإسلام "شهادة أنْ لا إله إلاّ الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وهو دين الله الذي شرع لنفسه، وبعث به رُسله، ودَلَّ عليه أولياءَهُ، لا يقبلُ غيْرهُ، ولا يجْزي إلاّ به، ويقول ثنا أبو العالية: في قول الله عزّ وجلّ﴿ إنّ الدّين عند الله الإسلام ﴾ (آل عمران.19)، أنّ الإسلام الإخلاصُ لله وحده، وعبادتهُ لا شريك له، وإقامُ الصلاة، وإيتاءُ الزكاة، وسائر الفرائض لهذا تَبَعٌ"[2]، كما أنّ أساس الإسلام هو توحيد الله، وإعلان هذا التوحيد، وتخليصه من شوائب الإشراك"[3]، والدّين حقيقته في الأصل الجزاء، ثم صار حقيقه عرفية يطلق على مجموع عقائد وأعمال يلقّنها رسول من عند الله، ويَعِدُ العاملين بها بالنّعيم، والمعرضين بالعقاب، وسميّ الدّين ديناً لأنّه يترقب منه متَّبِعَهُ الجزاء عاجلا أو آجلا، فما من أهل دينٍ إلاّ وهم يترقّبون جزاء من ربّ ذلك الدّين، فالمشركون يطمعون في إعانة الآلهة ووساطتهم ورضاهم عنهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله[4]، فأوّل دين إلهي كان حقّاً وبه كان اهتداء الإنسان، ثمّ طرأت الأديان المكذوبة، وتشبّهت بالأديان الصحيحة، قال تعالى – تعليما لرسوله– ﴿ لكم دينكم ولي دين﴾ (الكافرون.6)، وقال عزّ وجلّ: ﴿ ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك﴾ (يوسف.76)، ولقد عرّف العلماء الدّين الصّحيح بأنّه "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير باطنا وظاهرا، والإسلام علم بالغَلَبةِ على مجموع الدّين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، كما أطلق على ذلك الإيمان أيضا، ولذلك لقب أتباع هذا الدّين

[1] –أبو جعفر محمّد بن جرير الطبريّ (224هـ–310هـ)، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزء الخامس، الطبعة الأولى، القاهرة، 1422هـ–2001م، ص281.

[2] –نفس المرجع السابق، ص282.

[3] –الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج3، ص186.

[4] – نفس المرجع، ص ص 188–189.

بالمسلمين وبالمؤمنين، فالإسلام هو المظهر البيّن لمتابعة الرسول فيما جاء به من الحقّ، وإطرّاح كلّ حائل يحول دون ذلك، بخلاف الإيمان فإنّه اعتقاد قلبي؛ ولذلك قال تعالى: ﴿هو سمّاكم المسلمين﴾ (الحج.78)، وقال: ﴿فقل أسلمت وجهي لله ومن اتّبعني﴾ (آل عمران.20)، فالإسلام لا يكون إلاّ عن اعتقاد، لأنّ الفعل أثر الإدراك"[1]، كما أنّ قول الله عزّ وجلّ﴿ إنّ الدّين عند الله الإسلام ﴾ (آل عمران.19) صيغة حصر، وهي تقتضي في اللّسان حصر المسند إليه "الدّين" في المسند وهو الإسلام على قاعدة الحصر بتعريف جزئي الجملة؛ أي لادين إلاّ الإسلام، وقد أكدّ هذا الانحصار بحرف التّوكيد، وقوله "عند الله " وصف للدّين، والعندية (عند) معناها الاعتبار والاعتناء، وليست عندية علم، فأفاد: أنّ الدّين الصّحيح هو الإسلام[2]، فمعاني "الإسلام" في السياقات المتعدّدة للقرآن الكريم، جاءت كلّها متطابقة ومتقاربة، فهو من النّاحية اللّغويّة: الطّاعة والانقياد أمّا من النّاحية الشّرعية فهو الانقياد إلى الأعمال الظاهرة"[3]، حيث بيّن ذلك رسول الله ﷺ في أحاديث متنوّعة من مدوّنة البحث نذكر منها:

*الحديث الثاني "الإسلام والإيمان والإحسان" المرويّ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ أقَال: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْناَ رَجُلٌ شَدِيْدُ بَيَاضِ الثّياب شَدِيْدُ سَوَادِ الشَّعْرِ لاَ يُرَى عَلَيهِ أَثَرُ السَّفَرِ وَلاَ يَعْرِفُهُ مِنا أَحَدٌ حَتى جَلَسَ إِلَى النبِي فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفيْهِ عَلَى فَخِذِيْهِ وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الإِسْلاَم، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: {الإِسْلاَمُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لاَ إِلَه إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُولُ الله، وَتُقِيْمَ الصَّلاَة، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ البيْتَ إِنِ اِسْتَطَعتَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً }

---

[1] – الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ص189.

[2] – نفس المرجع، ص190.

[3] –الشافعي، الفتح المبين بشرح الأربعين، ص145.

جاءت كلمة "الإسلام" في هذا الحديث النّبويّ الشّريف، بمعنى الاعتقاد، والانقياد إلى الأعمال الظاهرة، بحيث اقتضى ذلك الشّهادة "أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمدا رسول الله"، وهذه الكلمة هي أعظم الكلام الذي يتكلّم به الإنسان، فالرّسول ﷺ بيّن أنّها تعني شيئا عظيما، وهو توحيد الله عزّ وجلّ، وإعلان هذا التّوحيد بالنطق بالشّهادة، والإخلاص لله تعالى، ثم بيّن أنّه لابدّ في الإسلام من لفظ: (أشهد) بأن يقول: أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأشهد أنّ محمدا رسول الله، فلو قال: (أعلم) بدل: (أشهد)، أو أسقطهما فقال: (لا إله إلاّ الله) لم يكن مسلما، وتوافقه رواية الحديث الثامن" حرمة المسلم" المرويّ عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال:{ أُمرت أن أقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة؛ فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى}[1] ، وهذا ما اعتمده بعض المتأخرين منّا، "ويؤيّده أنّ الشارع تعبَّد بلفظ: (أشهد) في أداء الشّهادة، فلا يكفي أعلم ونحوها وإن رادفت (أشهد)؛ أي في إفادة مطلق العلم، لا مطلقا، لأنّ الشّهادة أخصُّ منه، فكلّ شهادة علمٌ، ولا عكس، واستدلّ له بكلام "الروضة" في الكفارة"[2]، ووجود حرف "الواو" بين" أشهد أن لا إله إلاّ الله" و "أشهد أنّ محمدا رسول الله" يقتضي ترتيبهما، وكذلك لابدّ من مجموعهما في الإسلام، فلا يصحّ الإيمان بالنّبيّ قبل الإيمان بالله، ثمّ ذكر رسول الله ﷺ (وتقيم الصلاة)، وهو معطوف على (تشهد) وهذا دليل واضح على أنّه لا يكفي إجراء أحكام الإسلام الشّهادتان وحدهما فقط، وليكتمل الانقياد لابدّ أن يأتي الإنسان بالصلاة محافظا على أركانها وشروطها، أو على مكمّلاتها، أو يداوم عليها، فـ(تقيم) من التّقويم

---

[1] – أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة، 25، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله ويقيموا الصلاة، 22، 36.

[2] –الشافعي، الفتح المبين بشرح الأربعين، ص145.

والتّعديل، أو من الإقامة: أي الملازمة والاستمرار أو التشمير والنّهوض[1]، والصّلاة لغة: الدّعاء بخير، وشرعا أقوالٌ وأفعالٌ غالبا مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالتّسليم، فدخلت صلاة الأخرس ومن لم يلزمه إلاّ إجراؤها على قلبه؛ إذ لا تسقط ما دام العقل موجودا"[2]، ثمّ ذكر رسول الله ﷺ "وتؤتي الزكاة"، والزكاة لغة: النّماء والتّطهير، أمّا شرعا: اسم للمُخْرَج من المال؛ لأنّه إنّما يؤخذ من نامٍ ببلوغه النّصاب، أو لأنّه يُنَمّي الأموال بالبركة، وحسنات مؤديها بالتكثير، أو لأنّه يطهّرها من الخبائث الحسيّة والمعنوية، وإنكارُ وجوبها في المُجْمعِ عليه كُفرٌ: لأنّها من المعلوم من الدّين بالضرورة"[3]، أمّا "قوله ﷺ " وتصوم" من الصوم: ولغة: الإمساك، وشرعا إمساك مخصوص"[4]، و(وتحجّ البيت) أي: تقصده بنسك حج وعمرة، و(إن استطعت إليه سبيلا) أي: طريقا بأن تجد زاداً وراحلة بشروطهما المقررة في محلّها[5]، وبهذا يكون النّبيّ ﷺ قد فسّر "الإسلام" بأعمال الجوارح الظاهرة من القول والعمل فالشّهادتان هما عمل اللّسان بالتلفظ، ثم إقام الصلاة وإيتاء الزّكاة، وصوم رمضان، وحجّ البيت من استطاع إليه سبيلا، وهي منقسمة إلى عمل بدني كالصّلاة والصوم، وإلى عمل ماليّ، وهو إيتاء الزّكاة، وإلى ما هو مركّب منهما كالحجّ بالنسبة إلى البعيد عن مكّة"[6]، فظاهر الحديث أنّ الإسلام هو هذه الأركان الخمسة فقط، بينما يدّل على أنّ هذه الخمسة ليست هي كلّ الإسلام، وإنّما بُني الإسلام عليها، فهي مَبَانِيه وأركانُه، فالإسلام واسعٌ، ولكنّ هذه الخمسة دعائمه، وبفقدها أو بفقد شيء منها لا يكون الإنسان مُسلما الإسلام الحقيقيّ، والأعمال الصّالحة كلّها من الإسلام الواجبات والمستحبات،

---

[1] – الشافعي، الفتح المبين بشرح الأربعين، ص147.

[2] –نفس المرجع، ص148.

[3] – نفس المرجع، ص148.

[4] –نفس المرجع، ص149.

[5] –نفس المرجع، نفس الصفحة.

[6] –ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص75.

وكلّ الطّاعات، وترك المعاصي، ولهذا قال ﷺ " المسلم من سَلِمَ المسلمون من لسانه ويده"[1]، وهذا يدلّ على أن جميع الأعمال الظاهرة تدخل في مسمّى الإسلام[2]، ويدلّ كذلك على أنّ أصل أعمال الخير أو منبعها هو الإسلام، ولذلك فإنّ أصول أعمال الإسلام التي ينبني عليها التي وردت في الحديث الثالث من أحاديث المدونة المرويّ عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب (قال: سمعت رسول الله) يقول: {بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمد رسول الله.... } شبّه رسول الله ﷺ "الإسلام" بالبيت، وهذا الأسلوب من الأساليب الكثيرة التي كان يستعملها الرسول ﷺ لإيصال المعنى بوضوح وسهولة إلى المستمع المتلقي، ولتثبيث ذلك في ذاكرته حتى لا يُنسى"[3]، ولقد استعمل رسول الله ﷺ أساليب أخرى في أحاديث أخرى منها أسلوب الحوار، وأسلوب الأمثال والقصص وغيرها من الأساليب الأخرى، فكلمة "الإسلام" في هذا الحديث الشّريف تقتضي وجود خمسة أعمال يقوم بها، حيث شبّهها رسولنا الكريم ﷺ بأعمدة البيت، وهذا يدلّ على أهميّتها، وحاجة الناس إليها، فهي ضرورة، لأنّ البيت لا يقوم إلاّ بها فإذا فُقدت كلّها انهار البيت وتهدّم، وإذا فقد بعضها تضرّر البيت ضررا جسيماً، ويدلّ الحديث أيضا على أنّ هذه الخمسة هي بعض الإسلام، فالإسلام واسعٌ، ولكنّ هذه الخمسة هي دعائمه، وليست كلّ الإسلام، فالأعمدة وحدها لا تشكّل بيتاً، ولا تسمّى بيتا، وإنّ الذي يقوم بهذه الخمسة فقط كمن يسكن بين خمسة أعمدة دون جدران، ودون سقف، فلا تحميه تلك الأعمدة وحدها من الحرّ ولا من البرد، ولا تستره من أعين النّاس(...)، وجوانب الإسلام الأخرى كثيرة جدا، لا يمكن حصرها جميعا منها: الدّعوة إلى الله تعالى، والتّعلم والتّعليم، والأمر بالمعروف، والنّهي عن

[1] – أخرجه البخاريّ (10/6484)، ومسلم (14).

[2] –ابن رجب، مرجع سابق، ص76.

[3] –شرف القضاة، مرجع سابق، ص31.

المنكر...الخ[1]، فالحياة لن تستقيم بفقد هذه الجوانب، ولا تقوم للإنسانية قائمة بدونها، وقرون التّاريخ الطويلة تقرّر هذه الحقيقة، وتؤكدها مع تقدّم الحضارة والمدنية، ومع ازدهار النّهضة العلميّة، والاختراعات، التي ملأت هذا الإنسان فخرا وعُجباً، لكنّها كشفت عن حاجته الضّروريّة إلى الإسلام"[2]، فهذا الحديث أبان "الإسلام" إبانة واضحة، نقلته من المعنى العقلي المجرد إلى صورة مادية، ومعنى هذا أنّ النّبيّ ﷺ قد استخدم من خلال لفظ "الإسلام" المقتضى المعجمي الذي له، وحوّله إلى مقتضى تداولي، ذلك أنّ استعمال البناء الموضوع للمحسوسات في المعاني مجازٌ، شبّه "الإسلام" ببناء عظيم محكَم، وأركانه بقواعد ثابتة محكمة لذلك البناء، فتشبيه "الإسلام" بالبناء استعارة بالكناية، وإثبات البناء له استعارة ترشيحية[3]، وخُصّت هذه الأركان أو الدّعائم بكونها أساس الدّين وقواعده عليها يبنى وبها يقوم، والإسلام هو استسلام العبد لله وخضوعه، وانقياده له، وذلك يكون بالعمل، و هو الدّين كما سمّى الله تعالى في كتابه الإسلام دينا، فهذا التكرار لأركان الإسلام في الحديثين الثاني والثالث من المدونة، أدّى إلى تقوية المعنى، والاحتجاج على كلّ ركن من الأركان بأنّه قاعدة مهمّة وأساسية، يبنى عليها ويقوم بها الإسلام؛ ولأنّ العمل بالجوارح إنّما يُتمكّن منه في الحياة، فأمّا عن الموت فلا يبقى غير التّصديق بالقلب، وهذا كلّه زيادة في الإقناع، وزيادة في إشباع المعنى وتفصيله بعد إجماله، "فالتكرار ليس مجرد تقنية أسلوبية فهو طريقة في تقديم أطروحة تسمح بإنتاج تأثير البروز، ورؤية الفكرة الواحدة من زوايا عديدة"[4]، وقال بعض المحقّقين من العلماء: كلّ مؤمنٍ مسلمٌ، فإنّ من

---

[1] –شرف القضاة، شرح الأربعين النووية، ص ص 31–32.

[2] –نور الدين عتر، في ظلال الحديث النبويّ–أوّل دراسة فكرية اجتماعيّة وأدبية جماليّة معاصرة، دار الهدى–عين مليلة–الجزائر، 2008م، ص ص 13–14.

[3] –الشافعي، الفتح المبين، ص189.

[4] –فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013، ص100.

حقّق الإيمان ورسخ في قلبه، قام بأعمال الإسلام، كما قال ﷺ في الحديث السادس {...أَلا وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ، أَلا وإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ وإِذَا فَسَدَت فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهيَ القَلْبُ}، فلا يتحقّق القلب بالإيمان إلاّ وتنبعث الجوارح في أعمال الإسلام، وليس كلّ مسلمٍ مؤمناً"[1]، وبهذا فإنّ الفائدة الحجاجيّة التي عادت على النّص النّبوي جراء تكرار كلمة الإسلام هي رؤية الإسلام مُوسّعاً، حيث أسهم هذا التّكرار في توسيع دائرة "الإسلام" وتسليط الضوء عليها من خلال الانتقال من المعنى العقلي المجرّد إلى الصورة الماديّة التي نراها ونحسّ بها، فإذا عُلم أنّ الأصل المعجميّ لكلمة "الإسلام" وهو الانقياد بالتذلّل والخشوع، كما رأينا فيما تقدّم ذكره، وهذا يدّل على الخضوع إلى أوامر الله عزّ وجلّ واجتناب نواهيه، وذلك بالقيام بالأعمال الظاهرة والباطنة التي تُرضيه سبحانه وتعالى، فإنّه يتّضح ما للمقتضى المعجميّ من قوّة حجاجيّة في الحديث النّبويّ، حيث احتجت الكلمة ونقصد هنا "الإسلام" للأعمال المذكورة، ولقد ورد في الحديث السابع المرويّ عن أبي رقية تميم بن أوس الداري رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: { الدّين النّصيحة قلنا: لمن؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامّتهم}[2]، فالمقصود بالدّين في هذا الحديث هو: المِلّة، وهي دين الإسلام"[3]، فجاء المعنى يقارب "الإسلام"، وكنا قد أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم، فجملة "الدّين النّصيحة" دلّت على أنّ الدّين يقع على العمل كما يقع على القول، وأنّ النّصيحة تسمّى دينا وإسلاما، وبالتالي فإنّ كلمة "الإسلام" أصبح لديها مرادفين "الدّين" و"النّصيحة"، والنّصيحة لغة: هي الإخلاص والتصفية، من (نصحتُ له القول والعمل): أخلصته ونصحت العسل: صفيته، وشرعاً: إخلاص الرأي من الغش للمنصوح وإيثار مصلحته، ومن ثمّ كانت هذه

---

[1] -ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص ص 86-87.

[2] - أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، 55، 95.

[3] -الشافعيّ، الفتح المبين، ص254.

الكلمة مع وجازة لفظها كلمة جامعة"، معناها حيازة الخير للمنصوح له، بل ليس في كلام العرب أجمع منها، ومن كلمة الفلاح لخيري الدنيا والآخرة"[1]، أمّا في الحديث الثامن المرويّ عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: {........؛ فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى}، فإنّ كلمة "الإسلام" وردت مجرّدة مرّة واحدة "بحقّ الإسلام"، وكان بالإمكان أن يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتّى يدخلوا في الإسلام بدل حتّى "يشهدوا أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّدا رسول الله"، وهذا يدلّ والله تعالى أعلم على أن المقام مقام جهاد، وأنّ القتال ليس هدفا بحدّ ذاته، وإنّما هو وسيلة لابدّ منها أحيانا للدّفاع عن بلاد المسلمين، ولإزالة العقبات والأنظمة التي تمنع من الدّخول في الإسلام، أمّا الذي ورد في الحديث النّبوي الشّريف وهو (أقاتل الناس) أي: عبدة الأوثان منهم دون أهل الكتاب لأنّهم يقولون: لا إله إلاّ الله، ثم يقاتلون، ولا يُرفع عنهم السيف حتى يقروا بالشّهادتين قاله الخطابي"[2]، ومرّ فيما تقدّم الكلام على الشّهادتين، وصريح هذا أن الآتي بهما مؤمن حقّا، و"يقيموا الصلاة" أي: يأتوا بها على الوجه المأمور به، أو يداوموا عليها، وحتى (يؤتوا الزّكاة) إلى مستحقيها، فإذا فعلوا ذلك؛ أي أتوا به قولا وهو الشّهادتان، أو: فعلا وقولا وهو الصّلاة، أو: فعلا محضا وهو الزّكاة، وهذه كلّها من أركان الإسلام التي ذكرناها فيما تقدّم وفصّلنا في شرحها، وهذا يدلّ على أنّ ذكر بعض أركان الإسلام في هذا المقام هو ذكر للإسلام، ثمّ ذكر رسول الله ﷺ (عصموا) أي منعوا، وحفظوا، ومنه اعتصمت بالله؛ أي امتنعت بلطفه من معصيته"[3]، وكان ﷺ يعصم الدّم بالشّهادتين، ومن ثمّ اشتدّ نكيره على أسامة؛ لقتله مَن قالهما، ولم يشترط على مريد الإسلام التزام

[1] – الشافعيّ، الفتح المبين، ص255.

[2] – نفس المرجع، ص260.

[3] –نفس المرجع، ص261.

صلاة ولا زكاة، بل روى الإمام أحمد، أنّه قَبِل إسلام من اشترط أن لا زكاة، ولا جهاد، ومن اشترط ألاّ يصلي إلاّ صلاتين، ومن اشترط أن يسجد من غير ركوع، ومن ثم قال الإمام أحمد: يصحّ الإسلام على الشّرط الفاسد، ثم يؤمر بشرائع الإسلام كلّها"[1]، فالإسلام في هذا المقام يقتضي: نطق الشّهادتين، والالتزام بالصلاة والزّكاة، ثم يؤتى بعد ذلك أو يؤمر بالشّرائع كلّها التي حثّنا عليها الشّرع، وهذا يدّل كذلك على تقديم الأولى فالأولى، فلمّا بعث النّبيّ ﷺ معاذا إلى اليمن، وأمره أن يدعوهم أوّلا إلى الشّهادتين، وأنّ من أطاعه بهما... أعلمه بالصلاة، ثم الزّكاة"[2]، وهذا دليل كذلك على رحمه الله بعباده، لأنّ الرسول الله ﷺ قال في بداية الحديث أمرت وهي إشارة إلى أنّ الله تعالى أمره، إذ ليس فوق رتبته ﷺ من يأمره إلاّ الله تعالى، وحذف الفاعل هنا تعظيما"[3]، وورد لفظ "الإسلام" كذلك في الحديث الحادي والعشرين المرويّ عن أبي عمرو، وقيل أبي عمرة سفيان بن عبدالله رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله، قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً غيرك، قال: قل: { آمنت بالله ثم استقم }[4]، والإسلام هنا هو الدّين والشّريعة (قولاً جامعاً لمعاني الدين)، أمّا في الحديث التاسع والعشرين المرويّ عن مُعَاذ بن جَبَلٍ رضي الله عنه قَالَ: قُلتُ يَا رَسُولَ الله أَخبِرنِي بِعَمَلٍ يُدخِلُني الجَنَّةَ وَيُبَاعدني منِ النار قَالَ: { لَقَدْ سَأَلْتَ عَنْ عَظِيْمٍ وَإِنَّهُ لَيَسِيْرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: تَعْبُدُ اللهَ لاَ تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيْمُ الصَّلاة، وَتُؤتِي الزَّكَاة، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، وَتَحُجُّ البَيْتَ، ثُمَّ قَالَ: أَلاَ أَدُلُّكَ عَلَى أَبْوَابِ الخَيْرِ: الصَّوْمُ جُنَّةٌ، وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الخَطِيْئَةَ كَمَا يُطْفِئُ المَاءُ النَّارَ، وَصَلاةُ الرَّجُلِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ ثُمَّ تَلا : تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ حَتَّى بَلَغَ:

---

[1] – الشافعيّ، الفتح المبين، ص262.

[2] –نفس المرجع، ص262.

[3] –نفس المرجع، ص259.

[4] – أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب جامع أوصاف الإسلام، (38)، (62).

{يَعْلَمُونْ] (السجدة:16-17] ثُمَّ قَالَ: أَلا أُخْبِرُكَ بِرأْسِ الأَمْرِ وَعَمُودِهِ وَذِرْوَةِ سَنَامِهِ ؟ قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: رَأْسُ الأَمْرِ الإِسْلامُ وَعَمُودُهُ الصَّلاةُ وَذروَةُ سَنَامِهِ الجِهَادُ ثُمَّ قَالَ: أَلا أُخبِرُكَ بِملاكِ ذَلِكَ كُلِّهِ ؟ قُلْتُ: بَلَى يَا رسُولَ اللهِ. فَأَخَذَ بِلِسَانِهِ وَقَالَ: كُفَّ عَلَيْكَ هَذَا. قُلْتُ يَا نَبِيَّ اللهِ وَإِنَّا لَمُؤَاخَذُونَ بِمَا نَتَكَلَّمُ بِهِ ؟ فَقَالَ: ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ يَا مُعَاذُ. وَهَلْ يَكُبُّ النَّاسَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ أَو قَالَ: عَلَى مَنَاخِرِهِمْ إِلاَّ حَصَائِدُ أَلسِنَتِهِمْ} رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح[1].

بيّن رسول الله ﷺ في هذا الحديث أركان "الإسلام"؛ فعندما قال " تعبُدَ الله لا تشرك به شيئا"، هذا الأصل: تَعبُد الله ولا تُشرك به شيئا هذا هو التّوحيد؛ لأنّ العبادة لا تصحُّ ولا تُقبل إلاّ مع الإخلاص، فإذا داخلها الشِّركُ فإنّها تبْطُلُ ولا تنفعُ صاحبها، ثم ذكر "وتقيم الصلاة"، وهذا هو الرُّكن الثاني للإسلام، والصّلاة هي عمود الإسلام، ولم يقل ﷺ "تصلّي"، لأنّ المطلوب إقامة الصّلاة لا شكل الصّلاة، ثمّ قال "وتؤتي الزّكاة" وهذا هو الرّكن الثالث من أركان الإسلام، أمّا الرّكن الرّابع الذي ذكره رسول الله ﷺ فهو " وتصوم رمضان" وهو شهر في السنّة، وقال "وتحجّ البيت" وهو الرّكن الخامس من أركان الإسلام، لذلك فإنّ رسول الله ﷺ ذكر أركان الإسلام كلّها، آخرها الحجّ، وهذا يدلّ على أنّه ﷺ كرّر ذِكر أركان الإسلام في أحاديث متنوعة تأكيداً لأهميّتها في حياة المسلم، وهذا يؤدي إلى الاحتجاج على كلّ ركن من الأركان بأنّه قاعدة مهمّة وأساسيّة، يتأسّس عليها الإسلام، ثمّ بيّن رسول الله ﷺ أنّ الإسلام موسّع وليس محصورا في أركان الإسلام فقط، ولكن هذه هي الركائز أو الأساسيات، وهناك أعمال كثيرة تتْبع هذه الأركان وتُكمّلها، وهي جميع أنواع الطّاعات من فرائض ونوافلَ وواجبات ومستحبات"[2]، وبهذا يقتضي الإسلام في سياق هذا النّص النّبويّ

---

[1] – أخرجه الترمذي، كتاب الإيمان، باب ما جاء في حرمة الصلاة، (2616)، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب كف اللسان، (3973)، والإمام أحمد في مسنده، (ج5/ ص231).

[2] –الفوزان، المنحة الربانية في شرح الأربعين النووية، ص234.

الشّريف، العمل بالأركان المذكورة مع زيادة الأعمال المكمّلة لها من جميع أنواع الطّاعات من فرائض ونوافل، وواجبات، ومستحبات، فذكر عليه الصلاة والسلام "الصوم جُنّة" أي: سُترة بين العبد وبين النّار، والصّوم فريضة مثل صيام رمضان، ونافلة مثل صيام الأيّام التي جاء الدّليل بصيامها، وذكر ﷺ كذلك "والصّدقة تطفئ الخطيئة؛ كما يطفئ الماءُ النّارَ"، وهي نوعين فريضة وهي الزّكاة، وتطوّع وهي التّبرّعاتُ في وجوه الخير، ثم ذكر ﷺ "وصلاة الرّجل في جوف اللّيل، قال ثمّ تلا ﷺ (تتجافى جنوبهم عن المضاجع) حتّى بلغ (يعملون)، فالصّلاة منها فريضة، ومنها نافلةٌ، وأفضل النّوافل صلاة الرّجل في جوف اللّيل، يعني: وَسَط اللّيل، لأنّه وقت نوم النّاس"[1]، ثمّ قال ﷺ "رأس الأمر الإسلام" وهو الذي يجمع لك كلّ هذه الأمور، فالإسلام هو الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطّاعة، والبراءة من الشّرك وأهله، وبهذا يكون عُرّف "الإسلام" بأركانه الخمسة التي ذُكرت، ثمّ بيّن عليه الصلاة والسلام بأنّ عمود "الإسلام" الصّلاة مثل العمود للخيمة والبيت، فالبيتُ والسّقف لا يقوم إلاّ على عُمَدٍ: وكذلك الإسلام لا يقوم إلاّ على الصّلاة، فلو عمل العبد جميع أعمال الإسلام إلاّ الصّلاة فإنّه لا يقوم له إسلامٌ، كما لو أحضر الخيمة والأوتاد والأطناب، ولم يحضر عمودا يقيم به الخيمة لم ينتفع بها، فهذا التّكرار لأركان الإسلام في أحاديث متنوّعة من المتن، أدّى إلى تقويّة معنى "الإسلام" والاحتجاج على كلّ نوع من أنواع الأعمال المذكورة بأنّه مكمّل لأركان الإسلام، وله من الجزاء والثّواب ما لثواب الأركان، فهو أي التكرار زيادة في الإقناع، وزيادة في إشباع المعنى وتفصيله بعد إجماله في الحديث الثاني من المتن وحصره في الأركان.

---

[1] – الفوزان، المنحة الربانية في شرح الأربعين النووية، ص235.

ج- مقتضى كلمة الصّدقة:

يتجلّى في مدونة البحث تواتر كلمة "الصّدقة"، فهي من الكلمات المحوريّة في الأحاديث النّبويّة الشّريفة، ومن الكلمات كذلك التي تكرّر ذكرها على معانٍ متقاربة، فكان لمقتضاها المعجميّ وظيفة حجاجيّة في بعض السياقات في الحديث النّبويّ الشّريف، وجاء "أنّ الصّدقة في اللّغة هي ما يُعطى من المال تطوعّا، وصار في الشّريعة ما يعطى من المال بقصد التّقرب إلى الله كالزّكاة"[1]، أمّا في لسان العرب فالصّدقة ما تصدّقت به على الفقراء، وما أعطيته في ذات الله للفقراء، المتصدّق: الّذي يعطي الصّدقة[2]، والزّكاة نوع من الصّدقة، فالصّدقة أعمّ، لأنّها قد تكون زكاة، وقد تكون تطوّعاً، فالزّكاة واجبة، وما زاد عليها فهو تطوّع، والقرآن الكريم استعمل كلمة (صدقة، صدقات)، مثل ما جاء في قول الله عزّ وجلّ﴿ لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء.114)، فالصّدقة في هذا السياق القرآني تتبع نظم الكلام الذي جرى على أسلوب بديع فأخرج ما فيه الخير من نجواهم ابتداء بمفهوم الصّفة، ثمّ أريد الاهتمام ببعض هذا القليل من نجواهم بطريق الاستثناء (إلاّ)، فبقي "ما عدا ذلك من نجواهم، وهو الكثير موصوفاً بأن لا خير فيه، وبالتالي يتّضح أنّ الاستثناء متّصل وأن لا داعي إلى جعله منقطعا، والمقصد من ذلك كلّه هو الاهتمام والتّنويه بشأن هذه الثلاثة (الصّدقة، والأمر بالمعروف، والإصلاح بين النّاس)"[3]، وعليه فإنّ الصّدقة من بين تلك الثلاثة أمور التي ذكرها الله عزّ وجلّ في الآية الكريمة، والتي استعملت إسما للمال الذي يعطى بقصد القربة إلى الله

---

[1] -الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ضبطه وراجعه محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م، ص281.

[2] -ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج10، مادة (صدق)، ص196.

[3] -طاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج5،ص200.

تعالى، وفي قوله جلّ ثناؤه: ﴿ إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ (البقرة.271)، ومعنى (إن تبدوا الصّدقات) أي تُعلنوا الصدقات فتُعطوها من تصدّقتم بها عليه، والمقصود هنا بصدقة التطوّع[1]، وسميّت الزّكاة صدقة في مثل قوله تعالى:﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾(التوبة:60)، وهذا بإجماع المفسّرين، فالمقصود بالصّدقات حسب تفسير السّعدي المقروء والمسموع؛ أي الزّكوات الواجبة بدليل أنّ الصدقة المستحبة لكلّ أحد لا يخُصّ بها أحد دون أحد، وسمّى القرآن الكريم العفو والتسامح صدقة كما في قوله تعالى في آية تنازل أهل القتيل عن الدية ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة.45)، وسمّى ما يسامح له المعسر صدقة ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة.280)، فأمّا في أحاديث مدونّة البحث، فقد وردت كلمة "الزّكاة" أربع مرّات، حيث جاءت الصّلاة مقترنة بها في كلّ هذه المواضع، ففي الحديث الثاني المرويّ عن عمر رضي الله عنه "الإسلام والإيمان والإحسان" الذي قال فيه رسول الله ﷺ "...الإسلام أن تشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّدا رسول الله، وتقيم الصّلاة، وتؤتي الزّكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت إن استطعت إليه سبيلا..."، فالرسول ﷺ ذكر الشّهادتان وهي تتعلّق بالقلب لأنّ فيها النيّة والاعتقاد والإخلاص والقول، وذكر الصّلاة التي تتعلّق بالقَالِب، وذكر الزّكاة التي تتعلّق بعصب الحياة، ونخصّ الرّزق والمال، وهنا يتجلّى أنّ الزكاة مقترنة بالصّلاة، فالصّلاة تضحية بالوقت الذي هو مظنّةُ(أصل الشيء ومنبعه) الحركة والعمل، والعمل مطلوب لجلب المال (الجدوى)، والزّكاة تضحية بآثار العمل، فتُقْرَنُ، وكما أنّ الزّكاة كانت

[1] – تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج5، سورة البقرة، ص15.

إنقاص للمال في نظر الموازين الاقتصادية، فسمّاه الله "زكاة" أي: نماء، والرّبا سمّاه "محق" لأنّه يُزوّد، فكأنّ الذي يزيد في أعرافنا ينقص عند الله، والذي يُنقص في أعرافنا يزيد عند الله، يقول الله تعالى ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴾ (الروم.39)، ولقد فسّر ابن كثير "المُضعفون بالذين يُضاعف الله لهم الثواب والجزاء"[1]، لأنّ ما يأتي ثانيا، يبدو ما كان أوّلا ضعيفا، فكأنّما أظهرت بالشيء الذي زاد أنّ الأوّل كان ضعيفا، فكأنّك بالزيادة التي أخذتها بواسطة الزّكاة سيّرت الأصل الذي زَكَّيْت عنه ضعيفا، فمثلا عندما تكون عندك ألف دينار جزائري (1000دج)، والله يبارك لك فيصبح لديك ألفين دينار جزائري (2000دج)، وبالتالي فأنت أضعفت الأوّل بالزيادة، فالثواب عند الله بالزّكاة، فالصدقة جاءت في الأحاديث النبويّة الشّريفة بمعان متقاربة، فجاءت بمعنى الزّكاة وهي صدقة الفرض، وهذا نجده في الحديث الثالث المرويّ عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب (قال: سمعت رسول الله) يقول: {بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان }. (رواه البخاري:8، ومسلم:16)[2]، وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وهو الحديث الثامن من المتن الذي قال فيه رسول الله ﷺ " أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّدا رسول الله، ويُقيموا الصّلاة، ويؤتوا الزّكاة،..." رواه البخاريّ ومسلم، وجاءت مقرونة كذلك بالصّلاة في حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، وهو الحديث التاسع والعشرين، الذي قال فيه رسول الله ﷺ "..تعبد الله لا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزّكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت..."، وورد كلمة "الصّدقة" مجرّدة في مدونة البحث أربع عشرة مرّة، فجاءت في الحديث

[1] –ابن كثير، تفسير القرآن، ص318

[2] – أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، (باب دعاؤكم إيمانكم) لقول الله عزّ وجلّ: "قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم" 8، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام، 21/16.

الثالث والعشرين "الإسراع في الخيرات"، وهو الحديث المرويّ عَنْ أَبِي مَالِكٍ الحَارِثِ بنِ عَاصِم الأَشْعَرِيّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : {الطُّهُورُ شَطْرُ الإِيْمَانِ، والحَمْدُ للهِ تَمْلأُ الميزانَ، وسُبْحَانَ اللهِ والحَمْدُ للهِ تَمْلآنِ – أَو تَمْلأُ – مَا بَيْنَ السَّمَاءِ والأَرْضِ، وَالصَّلاةُ نُورٌ، والصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ، وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ، وَالقُرْآنُ حُجَّةٌ لَكَ أَو عَلَيْكَ، كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو فَبَائِعٌ نَفْسَهُ فَمُعْتِقُهَا أَو مُوبِقُهَا }[1]، فالصّدقة في هذا الحديث النّبويّ الشّريف هي الزّكاة، كما في حديث ابن حيّان(صحيح ابن حيّان (844) عن سيدنا أبي مالك الأشعري رضي الله عنه، ويصحّ بقاؤه على عمومها حتّى تشمل سائر القرب المالية واجبها ومندوبها"[2]، وهي حجّة ودليل على إيمان المتصدّق؛ لأنّ المنافق يمتنع منها لكونه لا يعتقدها، وهي برهان على صحّة الإيمان، وطيب النّفس بها علامة على وجود حلاوة الإيمان، والبرهان هو الشّعاع الذي يلي وجه الشّمس، ومنه سمّيت الحجّة القاطعة برهانا، وسبب هذا أنّ المال تحبّه النّفوس، وتبخل به، فإذا سمحت بإخراجه لله عزّ وجلّ دلّ ذلك على صحّة إيمانها بالله ووعده ووعيده، كما أنّ الصلاة برهان على صحّة الإسلام"[3]، وورد لفظ "الصدقة" في الحديث الخامس والعشرين "التنافس في الخير وفضل الذّكر" إسما مجردا ست مرّات في مواضع مختلفة، وهو الحديث المرويّ عن أبي ذر رضي الله عنه أن أناسا من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا للنّبيّ صلى الله عليه وسلم، يا رسول الله ذهب أهل الدثور بالأجور يصلون كما نصلي ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم قال: {أَوَ لَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللهُ لَكُمْ مَا تَصَّدَّقُوْنَ؟ إنَّ بِكُلِّ تَسْبِيْحَةٍ صَدَقَة. وَكُلِّ تَكْبِيْرَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَحْمَيْدَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَهْلِيْلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بالمَعْرُوْفٍ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ وَفِيْ بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ قَالُوا: يَا رَسُوْلَ اللهِ أَيَأْتِيْ أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ

[1] – أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، (223)، (1).

[2] –الشّافعي، الفتح المبين بشرح الأربعين، ص404.

[3] –ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص504.

وَيَكُوْنُ لَهُ فِيْهَا أَجْرٌ؟ قَالَ: أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فَيْ حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ وِزْرٌ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فَي الحَلالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ } رواه مسلم[1]، وارتبط لفظ "الصّدقة" بالذكر في هذا الحديث الشّريف، فقال عليه الصلاة والسلام أنّ بكلّ" تسبيحة صدقة" أي قول: سبحان الله؛ أي بسببها، و"كلّ تكبيرة"، أي قول الله أكبر (صدقة)، و"كلّ تحميدة صدقة" أي قول: الحمد لله و"كلّ تهليلة صدقة" أي قول: لا إله إلاّ الله، فهذه كلمات يسيرة وهي صدقات، ولا تخسر شيئا من المال شيئا كذلك: "وأمرٌ بالمعروف صدقةٌ، ونهي عن منكر صدقةٌ" والمعروف هو الطّاعة والخيرُ، وسمّي معروفاً؛ لأنّ الفِطَر السّليمة تعرفه، والمنكرُ كلُّ معصية لله فهي منكر سُمّي منكرا، لأنّ النّفوس أو الفطر السّليمة تُنكره، فالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر أمرهما عظيم في الإسلام[2]، وبيّن الإمام الشّافعيّ (909–974هـ) –رحمه الله تعالى– أنّ (المعروف) عرّفه إشارة إلى تقرّره وثبوته، وأنّه مألوف معهود، أمّا (نهي عن منكر) نكَّرَهُ إشارة إلى أنّه في حيّز المعدوم أو المجهول الذي لا إلف للنّفس به (صدقة) بشروطه المقرّرة في الفقه؛ ومنها أن يكون مجمعًا على وجوبه أو تحريمه، أو أن يعلم من الفاعل اعتقاد ذلك حال ارتكابه بخلافه، وأن يقدر على إزالته إمّا بيده أو بلسانه، بأن لم يخش ترتب مفسدةٍ عليه، أو لحوق ضرر له في نحو نفسه أو ماله[3]، وسمّى رسول الله ﷺ ما ذكره وما يأتي صدقة "من مجاز المشابهة؛ أي: أنّ لهذه الأشياء أجرا كأجر الصّدقة في الجنس؛ أنّ الجميع صادرٌ عن رضا الله تعالى مكافأة على طاعته، إمّا في القدْر أو الصّفة، فيتفاوت بتفاوت مقادير الأعمال وصفاته، وغاياتها، وثمراتها، وقيل معناه أنّها

---

[1] – أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، (1006)، (53).

[2] –الفوزان، المنحة الربانية في شرح الأربعين النووية، ص209.

[3] – الشافعي، الفتح المبين، ص437.

صدقة على نفسه"[1]، ثمّ ذكر ﷺ (وفي بُضْع أحدكم صدقة) والبُضْعُ يعني الفرج، والمراد هنا قضاء الشّهوة، والمقصود من الجملة؛ أي إذا قارَنَته نيّةٌ صالحة كإعفاف نفسه أو زوجته عن نحو نظرٍ، أو فكرٍ أو همٍّ، أو طلب ولدٍ موّحِد الله تعالى، أو يتكثّر به المسلمون، فعلم أنّ المباح يصير طاعة بالنيّة الصّالحة، وهنا نستحضر الحديث الأوّل " إنّما الأعمال بالنيّات" الذي تقدّم شرحه فيما رأينا سابقا، فلفظ "صدقة" ورد في هذا الحديث النّبويّ الشّريف بمعنى عام يفيد كلّ ما رغّب فيه الشّرع من وجوه الإحسان، والذكر، والمعاملة، فتوسّع مفهوم "الصّدقة"، وذكر رسولنا الكريم ﷺ أبوابا أخرى غير المال أو ما في حُكمه، يُدفع في وجوه البرّ مرضاة لله عزّ وجلّ، وهذا يقتضي بعد المعنى المعجمي لكلمة "صدقة" تقديم برهان ماديّ أو معنويّ على صدق الإيمان، وحبّ الله عزّ وجلّ، ومخالفة الهوى والشيطان، وفيه أنّ العادات مع النيّة الصّالحة تتحوّل إلى عبادات، وكذلك نجد في الحديث السادس والعشرين " فضل الله وسعه رحمته " ورود لفظ "صدقة" متكرّرا ست مرّات وهو الحديث المرويّ عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: { كُلُّ سُلامَى مِنَ النَّاسِ عَلَيْهِ صَدَقَة كُلُّ يومٍ تَطْلُعُ فِيْهِ الشَّمْسُ: تَعْدِلُ بَيْنَ اثْنَيْنِ صَدَقَةٌ، وَتُعِيْنُ الرَّجُلَ في دَابَّتِهِ فَتَحْمِلُ لَهُ عَلَيْهَا أَو تَرْفَعُ لَهُ عَلَيْهَا مَتَاعَهُ صَدَقَةٌ، وَالكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ، وَبِكُلِّ خُطْوَةٍ تَمْشِيْهَا إِلَى الصَّلاةِ صَدَقَةٌ، وَتُمِيْطُ الأَذى عَنِ الطَّرِيْقِ صَدَقَةٌ }[2]، فلفظ "صدقة" المذكور في هذا الحديث النّبويّ الشّريف، والمتكرّر معناه عام، وهو أنّ الصّدقة لا تنحصر في المال فقط، فكلّ سلامى كما قال عليه الصلاة والسلام "من الناس عليه صدقة" والسُّلامى جمع عظام الكفّ والأصابع والأرجل، وأريد بها هنا جميع عظام الجسد ومفاصله، فقد جاء في حديث آخر أنّ النّبي ﷺ

[1] –ن الشافعي، الفتح المبين، ص438.

[2] – أخرجه البخاري، كتاب الصلح، باب فضل الإصلاح بين الناس، (2707)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم (الصدقة 1009)، (56).

قال:" في الإنسان ثلاثمائة وستون مفصلا"[1]، فهذه صدقات كثيرة في مقابل هذه المفاصل التي فينا، كلّ واحد عليه صدقة، فالله وسّع لنا مجال الصّدقة، وهذا خير كثير، ورحمة من الله تعالى لعباده، فكلمة "صدقة" لها من الحمولة الدّلاليّة والحجاجيّة في الأحاديث النّبويّة الشّريفة ما يجعلها ذات طاقة حجاجيّة مؤثّرة، فالمعاني المُنطوية تحت الكلمة بما لها من مقتضى معجمي يمثل حجاجا، له طابع المفاجأة في كلّ مقطع، ففي حين تنحصر الصّدقة في الأذهان في الأشياء الماديّة عادة، وفي الزّكاة المفروضة، تُطلق في أحاديث أخرى على أشياء معنوية، وهذا يجعلها موسّعة، وتشمل كلّ وجوه البّر والإحسان إلى النّفس وإلى الآخرين، ممّا قد لا ينتبه له كثير من النّاس أو يغيب عن أذهانهم، وممّا قد يتردّد عند بعض النّاس في كونه صدقة، فالصّدقة في المفهوم الإسلامي تعني من ضمن ما تعنيه إسداء النّفع إلى الذّات بتربيتها على الخير والسموّ بها وجعلها تساهم في بناء مجتمع، يبذل الجهد التطوّعي في مساعدة الآخرين مساعدة ماديّة ومعنوية، بعيدا عن الأنانية، وحبّ الذّات فقط، وهذه الأحاديث النّبويّة الشّريفة تُبرز أهميّة الصّدقة في الإسلام وأثرها العظيم في بناء الإنسان، وتقدمه وحضارته، والحثّ عليها والتّرغيب في بذلها، والإكثار منها، وقد عمل الحديث النّبويّ الشّريف في تكوين الصحابة –رضوان الله عليهم– عندما ارتبطت الصّدقة في أفهام بعضهم بالعينيات وهذا بالرجوع إلى الحديث الخامس والعشرين الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم: {... أَوَ لَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللهُ لَكُمْ مَا تَصَّدَّقُوْنَ ؟ إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيْحَةٍ صَدَقَة. وَكُلِّ تَكْبِيْرَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَحْمَيْدَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَهْلِيْلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بالِمَعْرُوْفٍ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ وَفِيْ بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ... }، بحيث اشتكوا من قلّة ما في أيديهم منها (الصدقة)، مع رغبتهم

[1] –أخرجه أبو داود (5242)، وأحمد في المسند (359/5)، وابن حبان في صحيحه (281/6)، وابن خزيمة في صحيحه (229/2)، والبيهقي في شعب الإيمان (512/7) من حديث بريدة رضي الله عنه، وجاء من حديث عائشة رضي الله عنها.

الشّديدة في تحصيل الأجر المترتب عنها وحرصهم البالغ على ذلك، فأرشدهم رسول الله ﷺ إلى أنواع أخرى من الصّدقات يُحصّلون بها الأجر، مكرّرا في السياق ذاته كلمه "صدقة" مع كلّ نوع من أنواع الأعمال المذكورة في الأحاديث النّبوية الشّريفة، وهذا التكرار أدّى إلى تقوية المعنى، والاحتجاج على كلّ نوع من أنواع المعروف المذكورة بأنّه صدقة، له من الثواب ما لثواب الصّدقة، زيادة في الإقناع، ودفعا للشكّ والتردّد، وزيادة في إشباع المعنى وتفصيله بعد إجماله في المقدّمة"[1]، فحجاجيّة كلمة "صدقة" تمثلت في الثّناء على المتصدّق، والإعلاء من شأنه كونه، قدّم دليلا ماديا ومعنويا على صدق إيمانه، وإخلاصه لله عزّ وجلّ، بالتّخلي عن جزءِ من ماله، أو وقته أو جهده ابتغاء التّقرب إلى الله، وتحقيق مرضاته سبحانه وتعالى، وهذا يجعله (العبد) مخالفاً لهواه وما طُبِعَت عليه نفسه من حبّ المال وإيثار المنفعة الخاصّة، إنّ الحديث عن حجاجيّة الكلمة، يدفعنا إلى الحديث عن التّركيب في النّص، لأنّه هو المسؤول عن بروز دور الكلمة، ولا شك أن تسليط الضوء عليه، سيظهر لنا دوره الحجاجي، وهو ما سنبحث عنه فيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ثانيا– الكلمة النّبويّة التّقويميّة وأبعادها الحجاجيّة:

يقسّم علماء اللّسان الكلمات التي يتكوّن منها الخطاب إلى قسمين، "الأوّل موضوعيّ وهو قسم الكلمة التي تكتفي من الناحية الدلاليّة بتعيين مرجعها والإحالة عليه دون أن تلتبس بأيّ شحنة ذاتية، والمثال على ذلك صفات الألوان، والكلمات التّي من قبيل متزوّج، أعزب...الخ، والثاني قسم الكلمات التي هي إلى جانب تعيينها الشّيء المتحدّث عنه، ملتبسة بشحنة ذاتية عالقة بها في أصل الوضع"[2] هذه الشحنّة التي تزوّد الكلمة بطاقة دلاليّة لها من التأثير ما ينطوي

---

[1] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص203.

[2] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص129.

عليها قسم كبير من اللّغة لذاتيتها أوّلا، ولقيمتها في الخطاب ثانيا، لذلك فإنّها بدورها تتفرع إلى نوعين: أمّا النوع الأوّل الّذي ذكره الدكتور عبد الله صولة – رحمه الله تعالى– في كتابه "الحجاج في القرآن" فهو الكلمات العاطفية مثل الحزن، مؤلم، محزن،...الخ، والنّوع الثاني هو الكلمات التقويميّة من قوّمتُ المتاع حدّدت قيمته[1]، والتّقويم يشير عادة إلى الدراسة الفلسفية للزّمن والطبيعة، فيتضمّن النقاش التّفاعلي حول المفاهيم الزمنية مثل الحاضر والماضي والمستقبل، وكذلك الفلسفة المتعلقة بالزّمن والوجود، مثل التأريخ والذكريات، والتغير والتكرار، لذلك فهذا الموضوع يشكل جزءًا مهمّا في فلسفة الواقع، وقد حدّده الفلاسفة في اصطلاحهم، بأنّه تحديد قيمة الشّيء بإطلاق حكم قيمي Jugement de valeur عليه يرفع أو يحطه بالنسبة إلى معايير أو مبادئ كونية قوامها العقل أو التواضع الاجتماعي، أو ذاتية عاطفيّة خاصّة [2]، ويُطلق على التّقويم كذلك الحكم القيمي الذي هو عند فلاسفة الأخلاق، وعند علماء اللّسان صنفان: الأوّل تقويم غير أخلاقي، يتعلّق هذا الصنف بالأحجام (كبير/ صغير)، والمقادير مثل (كثير/ قليل)، والمسافات مثل (بعيد/ قريب)، ودرجات الحرارة مثل حار/ بارد، وغير ذلك من الكلمات، فكلّها تفيد تقويما، ولكنّ هذا التقويم تكتفي فيه الكلمة من الناحية الدّلالية بتعيين مرجعها، والإحالة عليه دون أن تلتبس بشحنة أخلاقية، ولكنّه لا يخلو من شحنة ذاتية؛ ذلك أنّ تقويم الأشياء له ارتباطا وثيقا مع المقوِّم، لأنّ الأشياء نفسها المتحدّث عنها نستطيع أن نقول عنها بعبارات أخرى "إنّها بعيدة جدّا، أو قريبة جدّا، كبيرة جدا، أو صغيرة جدا، كما أنّ أقربها يمكن أن يحكم عليه بأنّه بعيد، والعكس كذلك، وهذا يعني أنّ

---

[1] –ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق و م)، دار المعارف، القاهرة–مصر، د.ت، ص3783.

[2] - Francis Jacques, L'analyse des énoncés moraux avant Austin, in Théorie des actes de langage éthique et droit, P.U.F, 1986,p71. نقلا عن عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص130.

قانون النسبيّة الذي هو مفهوم يشار إليه بشكل عام في الفيزياء، والذي ارتبط بنظرية النسبيّة التي طوّرها "آلبرت آينشتاين" في القرن العشرين، يتحكم في سُلّم الكلمات التقويميّة، حيث أنّ للكلمات تأثير كبير لما تحمله من شحنات دلاليّة تشكّل في ذاتيتها طاقة تأثيرية تمتد فاعليتها إلى إحداث نشاط تفكيري يجعل المقوّم يحدّد قيمة الشّيء، ويطلق عليه حكما قيميا، وهناك الصنف الثاني من التّقويم متعلّق بالجانب الأخلاقي، حيث يخضع هذا التقويم إلى حكم قيمي وأخلاقي على الأشياء، مثل: "حسن" و "قبيح"، وقد أفادت الباحثة الفرنسية "كاترين أوركيوني" Catherine Orcione بنموذج تطبيقي متعلّق أساسا بضروب الكلمة من حيث موضوعيتها وذاتيتها، وأصناف هذه الذاتية، حيث اختزلته في جدول جُعل أساسا لتبويب قسم خاص من الكلمات، وهو قسم الصفات، ولكنّ هذا النّموذج له من الإفادة ما يسمح لنا بتطبيقه على سائر الكلمات في اللّغة، وهو قسم اعتمدت فيه على تقسيم كلمات اللّغة (صفاتها على وجه التدقيق) على هذا النّحو: قسّمت الصفات إلى نوعين:

1–صفات موضوعية: مثل أعزب، متزوّج، صفات الألوان، ذكر أنثى.

2–صفات ذاتية: تنقسم إلى قسمين:

1.2/ العاطفية: مؤلم، معجب، محزن. الخ.

2.2/ التقويمية: تنقسم إلى قسمين:

أ/ غير أخلاقية: مثل كبير، بعيد، حار، كثير..الخ

ب/أخلاقية: مثل: حسن، جميل، جيّد،...الخ[1]

ولكنّ هذا الأمر جعل الباحثين يناقشونه من نواح مختلفة، نذكر منهم الدكتور عبد الله صولة– رحمه الله تعالى– الذي رأى أنّ "هذا التقسيم الذي

---

[1] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص130.

أفادت به الباحثة قابل للنقاش من حيث عدم اعتبار اختلاف الاستعمالات، وعامل السياق في تغيير طبيعة الكلمة، من كلمة موضوعية إلى كلمة ذاتية، ومن كلمة تفيد تقويم غير أخلاقي إلى كلمة تفيد تقويما أخلاقيا إلى غير ذلك من وجوه التّغيير، التي قد يدخلها السياق على طبيعة الكلمة ودلالتها"[1]، وهذا التّغيير الذي رآه صولة مؤسّس في أصله على حركيّة الكلمة داخل السياقات المختلفة، فهو يرى أثر السياق في توجيه مسار الكلمة الحاملة لشحنة دلالية، فتتغير بذلك طبيعة الكلمة من النّاحية الدّلالية، وتستقل بوجودها، لتصبح ذات معنى آخر سواء كان جزئي أو مفرد، كونها تمثل وحدة الكلام، فهي ذاتٌ متميّزة بملامحها الصرفيّة والتّركيبيّة والدلاليّة، والمعجميّة والصوتيّة...الخ، ومن أجل هذه السّمات، والتّغيير الذي أشرنا إليه، سنثير مسألة تغيير طبيعة الكلمة ودلالتها، عند التّعليق على طبيعة الكلمة النّبويّة وأبعادها المتعدّدة خاصّة الحجاجيّة منها، منطلقين من التقسيم الذي ذكرناه مع إضافة قسمين آخرين وهما قسم الأفعال، وقسم المصادر والأسماء، وإحصاء أغلبية الحالات الواردة في مدونة الدراسة، ذلك أنّ ما يهمّنا هو البرهنة على وجود الكلمات التقويميّة في الحديث النّبوي الشّريف من ناحية أولى، والكشف عن دورها في إرساء البعد الحجاجي في الخطاب النبّوي من خلال ما ينشأ عنها ضمنيا من أقيسة خطابية أو ضمائر، وما يترتّب عليها ضمنيا من توجيه الخطاب النّبوي مع متلقّيه وجهة حجاجيّة مخصوصة من ناحية ثانية.

---

[1] – عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص131.

أ- **قسم الأفعال:**

المادة	الفعل	تواتره	الشّاهد	عدد الأحاديث الوارد فيها
أ.ت.ي	تؤتي	04	الحديث الثاني: "...، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: " الإِسْلاَمُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لاَ إِلَه إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُولُ اللهِ، وَتُقِيْمَ الصَّلاَة، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ البيْتَ إِنِ اِسْتَطَعتَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً....."	04
أ.م.ن	يؤمن	09	الحديث الثالث عشر: عَنْ أَبِيْ حَمْزَةَ أَنَسِ بنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ خَادِمِ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ عَن النّبي ﷺ قَالَ: "لاَ يُؤمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيْهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ"	06
أ.م.ر	أمر	06	الحديث العاشر: عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى طَيِّبٌ لاَ يَقْبَلُ إِلاَّ طَيِّبَاً، وَإِنَّ اللهَ أَمَرَ المُؤْمِنِيْنَ بِمَا أَمَرَ بِهِ المُرْسَلِيْنَ..."	05
ب.ن.ى	بُني	01	الحديث الثالث: عَنْ أَبِيْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ بْن الخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ النبي ﷺ يَقُوْلُ: "بُنِيَ الإِسْلامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُوْلُ اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلاةِ، وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ البيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ"	01

ح.ب.ب	يحبّ	06	الحديث الحادي والثلاثون عَنْ أَبي العَباس سَعدِ بنِ سَهلٍ السَّاعِدي رضي الله عنه قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النبي ﷺ فقَالَ: يَا رَسُول الله: دُلَّني عَلَى عَمَلٍ إِذَا عَمَلتُهُ أَحَبَّني اللهُ، وَأَحبَّني النَاسُ ؟ فَقَالَ: (ازهَد في الدُّنيَا يُحِبَّك اللهُ، وازهَد فيمَا عِندَ النَّاسِ يُحِبَّكَ النَّاسُ)	03
ح.ج.ج	تحجّ	02	الحديث الثاني: "... فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: " الإِسْلاَمُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لاَ إِلَه إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ الله، وَتُقِيْمَ الصَّلاَة، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ البيْتَ إِنِ اِسْتَطَعتَ إِليْهِ سَبِيْلاً..."	02
ح.س.ن	أحسنوا	01	الحديث السابع عشر: عَنْ أَبِي يَعْلَى شَدَّادِ بنِ أَوْسٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: (إِنَّ اللهَ كَتَبَ الإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ. فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا القِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، وَلْيُرِحْ ذَبِيْحَتَهُ)	01
ح.ر.م	حرّمت	01	الحديث الرابع والعشرون: عَنْ أَبي ذرٍّ الغِفَارْي رضي الله عنه عَن النبي ﷺ فيمَا يَرْويه عَنْ رَبِّه عزَّ وجلّ أَنَّهُ قَالَ: "يَا عِبَادِيْ إِنِّيْ حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِيْ وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّماً فَلا تَظَالَمُوْا...."	01

ح.م.د	يحمد	01	الحديث الرابع والعشرونَ: "....يَا عِبَادِيْ إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أُحْصِيْهَا لَكُمْ ثُمَّ أُوَفِّيْكُمْ إِيَّاهَا فَمَنْ وَجَدَ خَيْرَاً فليَحْمَدِ اللهَ وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلاَ يَلُوْمَنَّ إِلاَّ نَفْسَهُ"	01
خ.ل.ق	خالق	01	الحديث الثامن عشر: عَنْ أَبِيْ ذَرٍّ جُنْدُبِ بنِ جُنَادَةَ وَأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ مُعَاذِ بِنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: (اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الحَسَنَةَ تَمْحُهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ)	01
د.ع.ا	دعوتني	01	الحديث الثاني والأربعون: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ يَقُولُ :قَالَ اللهُ تَعَالَى: (يَا ابْنَ آَدَمَ إِنَّكَ مَا دَعَوتَنِيْ وَرَجَوتَنِيْ غَفَرْتُ لَكَ عَلَى مَا كَانَ مِنْكَ وَلا أُبَالِيْ، يَا ابْنَ آَدَمَ لَو بَلَغَتْ ذُنُوبُكَ عَنَانَ السَّمَاءِ ثُمَّ استَغْفَرْتَنِيْ غَفَرْتُ لَكَ، يَا ابْنَ آَدَمَ إِنَّكَ لَو أَتَيْتَنِيْ بِقِرَابِ الأَرْضِ خَطَايَا ثُمَّ لَقِيْتَنِيْ لاَ تُشْرِك بِيْ شَيْئَاً لأَتَيْتُكَ بِقِرَابِهَا مَغفِرَةً"	01
ر.ج.و	رجوتني	01	الحديث الثاني والأربعون: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ يَقُول: قَالَ اللهُ تَعَالَى: يَا ابْنَ آدَمَ إِنَّكَ مَا دَعَوتَنِيْ وَرَجَوتَنِيْ..."	01
ش.ر.ك	تُشرك	02	الحديث التاسع والعشرون: عَن مُعَاذ بن جَبَلٍ رضي الله عنه قَالَ: قُلتُ يَا رَسُولَ الله أَخبِرنِي بِعَمَلٍ يُدخِلُني	02

	الجَنَّةَ وَيُبَاعدني منٍ النار قَالَ: "لَقَدْ سَأَلْتَ عَنْ عَظِيْمٍ وَإِنَّهُ لَيَسِيْرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: تَعْبُدُ اللهَ لاَتُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا......"			
02	الحديث الثاني: "......فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: " الإِسْلاَمُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لاَ إِلَه إلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُولُ الله، وَتُقِيْمَ الصَّلاَة، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ البيْتَ إِنِ اِسْتَطَعتَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً..."	02	تشهد	ش.هـ.د
01	الحديث الخامس والعشرون: عَنْ أَبي ذَرٍّ رضي الله عنه قال: أَنَّ أُنَاسَاً مِنْ أَصحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالوا للنَّبي ﷺ يَا رَسُولَ الله: ذَهَبَ أَهلُ الدثورِ بِالأُجورِ، يُصَلُّوْنَ كَمَا نُصَلِّيْ، وَيَصُوْمُوْنَ كَمَا نَصُوْمُ، وَيَتَصَدَّقُوْنَ بفُضُوْلِ أَمْوَالِهِمْ، قَالَ: (أَوَ لَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللهُ لَكُمْ مَا تَصَّدَّقُوْن؟	01	تصّدقون	ص.د.ق
01	الحديث السّادس: ".... أَلا وإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ وإِذَا فَسَدَت فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهيَ القَلْبُ"	02	صلح	ص.ل.ح
02	الحديث التاسع والعشرون: عَن مُعَاذ بن جَبَلٍ رضي الله عنه قَالَ: قُلتُ يَا رَسُولَ الله أَخبرنِي بِعَمَلٍ يُدخِلُني الجَنَّةَ وَيُبَاعدني منٍ النار قَالَ: (لَقَدْ سَأَلْتَ عَنْ عَظِيْمٍ وَإِنَّهُ لَيَسِيْرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: تَعْبُدُ اللهَ لاَتُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيْمُ الصَّلاة، وَتُؤتِي الزَّكَاة، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، وَتَحُجُّ البَيْتَ...."	02	تصوم	ص.و.م

ع.ب.د	تعبد	02	الحديث التاسع والعشرون: عَن مُعَاذ بن جَبَلٍ رضي الله عنه قَالَ: قُلتُ يَا رَسُولَ الله أَخبِرنِي بِعَمَلٍ يُدخِلُني الجَنَّةَ وَيُبَاعدني منِ النار قَالَ: "لَقَدْ سَأَلْتَ عَنْ عَظِيْمٍ وَإِنَّهُ لَيَسِيْرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: تَعْبُدُ اللهَ لاَتُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا...."	02
ع.ل.م	يعلم	02	الحديث السادس......تم عَنْ أَبِيْ عَبْدِ اللهِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْر رضي الله عنهما قَالَ :سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ: "إِنَّ الحَلاَلَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُوْرٌ مُشْتَبِهَات لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاس،..."	02
ع.ل.و	تعالى	06	الحديث الثامن: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ قَالَ :أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُوْلُ اللهِ وَيُقِيْمُوْا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءهَمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّ الإِسْلامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ تَعَالَى"	04
ع.م.ل	يعمل	09	الحديث الرّابع: "....إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُوْنُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إلاذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَايَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إلا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا"	04

ظ.ل.م	يظلمه	02	الحديث الخامس والثلاثون عَنْ أَبي هُرَيرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : (لاَ تَحَاسَدوا، وَلاَتَنَاجَشوا، وَلاَ تَبَاغَضوا، وَلاَ تَدَابَروا، وَلاَ يَبِع بَعضُكُم عَلَى بَيعِ بَعضٍ، وَكونوا عِبَادَ اللهِ إِخوَاناً، المُسلِمُ أَخو المُسلم، لاَ يَظلِمهُ، وَلاَ يَخذُلُهُ، وَلا يكْذِبُهُ، وَلايَحْقِرُهُ..."	02
غ.ف.ر	غفرت	06	الحديث الثاني والأربعون عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ يَقُولُ :قَالَ اللهُ تَعَالَى: يَا ابْنَ آَدَمَ إِنَّكَ مَا دَعَوتَنِيْ وَرَجَوتَنِيْ غَفَرْتُ لَكَ عَلَى مَا كَانَ مِنْكَ وَلا أُبَالِيْ، يَا ابْنَ آَدَمَ لَو بَلَغَتْ ذُنُوبُكَ عَنَانَ السَّمَاءِ ثُمَّ استَغْفَرْتَنِيْ غَفَرْتُ لَكَ، يَا ابْنَ آَدَمَ إِنَّكَ لَو أَتَيْتَنِيْ بِقِرَابِ الأَرْضِ خَطَايَا ثُمَّ لَقِيْتَنِيْ لاَ تُشْرِك بِيْ شَيْئَاً لأَتَيْتُكَ بِقِرَابِهَا مَغفِرَةً)	02
ف.س.د	فسد	02	الحديث السادس: "....وإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ وإِذَا فَسَدَت فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهيَ القَلْبُ"	01
ق. ت.ل	أقاتل	01	الحديث الثّامن: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ قَالَ :أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُوْلُ اللهِ وَيُقِيْمُوْا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءهَمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّ الإِسْلامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ تَعَالَى)	01

ق. و. م	تقيم	03	الحديث الثّامن: وَيُقِيْمُوْا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءهَمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّ الإِسْلامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ تَعَالَى)	03
ك.ت.ب	كتب	01	الحديث السابع والثلاثون: عَن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النبي ﷺ فِيْمَا يَرْوِيْهِ عَنْ رَبِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالى أَنَّهُ قَالَ: (إِنَّ اللهَ كَتَبَ الحَسَنَاتِ وَالسَّيئَاتِ ثُمَّ بَيَّنَ ذَلِكَ..."	01
ك.ر.ه	استُكرهوا	01	الحديث التاسع والثلاثون: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَال :إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي الخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ)	01
ك.ر.م	يكرم	02	الحديث الخامس عشر: عَن أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: (مَنْ كَانَ يُؤمِنُ باللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرَاً أَو لِيَصْمُتْ، وَمَنْ كَانَ يُؤمِنُ باللهِ وَاليَومِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ، ومَنْ كَانَ يُؤمِنُ بِاللهِ واليَومِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ"	01
ن.و.ى	نوى	01	الحديث الأول: عَنْ أَمِيرِ المُؤمِنينَ أَبي حَفْصٍ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: " إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِىءٍ مَا نَوَى...."	01

ن.هـ.ى	نهيتكم	01	الحديث التاسع: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ صَخْرٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ: (مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ..."	01
هـ.ج.ر	هاجر	01	الحديث الأوّل:"... فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلى اللهِ وَرَسُوله فَهِجْرتُهُ إِلى اللهِ وَرَسُوْله، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيْبُهَا، أَو امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ"	01

ب- قسم المصادر والأسماء

المادة	المصدر أو الاسم	تواتره	الشّاهد	عدد الأحاديث
ن.و.ى	النيّات	01	عَنْ أَمِيرِ المُؤمِنِينَ أَبِي حَفْصٍ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: " إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِىءٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلى اللهِ وَرَسُوله فَهِجْرتُهُ إِلى اللهِ وَرَسُوْله، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيْبُهَا، أَو امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ"	01
هـ.ج.ر	الهجرة	04	الحديث الأوّل: ".....فمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلى اللهِ وَرَسُوله فَهِجْرتُهُ إِلى اللهِ وَرَسُوْله..."	01
ع.م.ل	الأعمال	08	-الحديث الأوّل: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ،..." -الحديث الرّابع: عَنْ عَبْدِ اللهِ بنِ مَسْعُوْدْ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ	04

			قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُوْلُ اللهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ المَصْدُوْقُ: "...إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُوْنُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلاذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ..."	
س.ل.م	الإسلام	05	الحديث الثالث: عَنْ أَبِيْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ النبي ﷺ يَقُوْلُ: " بُنِيَ الإِسْلامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُوْلُ اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ البَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ"	05
ح.س.ن	الإحسان الحسنة	02 06	الحديث السابع عشر: عَنْ أَبِي يَعْلَى شَدَّادِ بنِ أَوْسٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: (إِنَّ اللهَ كَتَبَ الإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ. فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا القِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، وَلْيُرِحْ ذَبِيْحَتَهُ) الحديث الثامن عشر: عَنْ أَبِيْ ذَرٍّ جُنْدُبِ بنِ جُنَادَةَ وَأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ مُعَاذِ بنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: (اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الحَسَنَةَ تَمْحُهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ"	02

أ.م.ن	الإيمان	02	الحديث الثالث والعشرون: عَنْ أَبِي مَالِكٍ الحَارِثِ بنِ عَاصِم الأَشْعَرِيّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "الطُّهُورُ شَطْرُ الإِيْمَانِ، والحَمْدُ للهِ تَمْلأُ الميزانَ....."	02
ص.و.م	الصّوم	02	الحديث الثالث: "بُنِيَ الإِسْلامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُوْلُ اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلاةِ، وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ البِيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ" الحديث التاسع والعشرون: عَن مُعَاذ بن جَبَلٍ رضي الله عنه قَالَ: قُلتُ يَا رَسُولَ الله أَخبِرنِي بِعَمَلٍ يُدخِلُني الجَنَّةَ وَيُبَاعدني منِ النار قَالَ: (لَقَدْ سَأَلْتَ عَنْ عَظِيْمٍ وَإِنَّهُ لَيَسِيْرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: تَعْبُدُ اللهَ لاَتُشْرِكُ بِهِ شَيْئَا، وَتُقِيْمُ الصَّلاة، وَتُؤتِي الزَّكَاة، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، وَتَحُجُّ البَيْتَ، ثُمَّ قَالَ: أَلاَ أَدُلُّكَ عَلَى أَبْوَابِ الخَيْرِ: الصَّوْمُ جُنَّةٌ،..."	02
س.أ.ل	المسؤول المسائل	01 01	الحديث الثاني: ".....قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ، قَالَ: " مَا الْمَسئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ..." الحديث التّاسع: ".... فَإِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَثْرَةُ مَسَائِلِهِمْ وَاخْتِلافُهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ......"	01 01
ب.ن.ى	البنيان	01	الحديث الثاني:".... وَأَنْ ترى الحُفَاةَ العُرَاةَ العَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطَاوَلُوْنَ فِي البُنْيَانِ..."	01

ر.ز.ق	الرّزق	01	الحديث الرّابع: عَنْ عَبْدِ اللهِ بنِ مَسْعُوْدْ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُوْلُ اللهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ المَصْدُوْقُ: " إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِيْ بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِيْنَ يَوْماً نُطْفَةً، ثُمَّ يَكُوْنُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ،ثُمَّ يَكُوْنُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ،ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ المَلَكُ فَيَنفُخُ فِيْهِ الرُّوْحَ، وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكَتْبِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيْدٌ........"	01
أ.ج.ل	الأجل	01	الحديث الرابع: ".....وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكَتْبِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيْدٌ........"	01
ك.ت. ب	الكتاب	04	الحديث السادس والثلاثون: "....وَمَا اجتَمَعَ قَومٌ في بَيتٍ مِنْ بيوتِ اللهِ يَتلونَ كِتابَ اللهِ وَيتَدارَسونهَ بَينَهُم إلا نَزَلَت عَلَيهُم السَّكينَة وَغَشيَتهم الرَّحمَة وحَفَتهُمُ المَلائِكة..."	03
ق.و.م	إقامة	01	الحديث الثالث عَنْ أَبِيْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ بْن الخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ النبي ﷺ يَقُوْلُ: " بُنِيَ الإِسْلامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُوْلُ اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ البَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ"	02
ح.ل.ل	الحلال	02	الحديث السادس: عَنْ أَبِيْ عَبْدِ اللهِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْر رضي الله عنهما قَالَ :سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ:	02

			"إِنَّ الحَلاَلَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُوْرٌ مُشْتَبِهَات لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ،......."	
ح.ر.م	الحرام	08	"إِنَّ الحَلاَلَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُوْرٌ مُشْتَبِهَات..."	04
ش.ب.ه	الشّبهات	01	الحديث السادس: "....فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدِ اسْتَبْرَأَ لِدِيْنِهِ وعِرْضِه، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الحَرَامِ..."	01
أ.م.ر	الأمور	04	الحديث الثامن والعشرون: عَن أَبي نَجِيحٍ العربَاضِ بنِ سَاريَةَ رضي الله عنه قَالَ: وَعَظَنا رَسُولُ اللهِ مَوعِظَةً وَجِلَت مِنهَا القُلُوبُ وَذَرَفت مِنهَا العُيون. فَقُلْنَا: يَارَسُولَ اللهِ كَأَنَّهَا مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ فَأَوصِنَا، قَالَ: (أُوْصِيْكُمْ بِتَقْوَى اللهِ عزّ وجلّ وَالسَّمعِ وَالطَّاعَةِ.... وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ فإنَّ كلّ مُحدثةٍ بدعة، وكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ)	03
د.ي.ن	الدّين	03	الحديث السّابع: عَنْ أَبِيْ رُقَيَّةَ تَمِيْم بْنِ أَوْسٍ الدَّارِيِّ رضي الله عنه أَنَّ النّبيّ ﷺ قَالَ:(الدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ قُلْنَا: لِمَنْ يَا رَسُولَ اللهِ ؟ قَالَ: للهِ، ولكتابه، ولِرَسُوْلِهِ، وَلأَئِمَّةِ المُسْلِمِيْنَ، وَعَامَّتِهِمْ)	03
ح.س.ب	الحساب	01	الحديث الثامن: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ قَالَ: {أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى	01

			يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُوْلُ اللهِ وَيُقِيْمُوْا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءهَمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّ الإِسْلامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ تَعَالَى}	
ت.ر.ك	التارك	01	الحديث الرابع عشر عنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ: {لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بإِحْدَى ثَلاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِيْ، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِيْنِهِ المُفَارِقُ للجمَاعَةِ}	01
ن.ف.س	النّفس	01	{لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بإِحْدَى ثَلاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِيْ، وَالنَّفْسُ بالنَّفْسِ....}	01
ق.ت.ل	القتلة	01	الحديث السّابع عشر عَنْ أَبِي يَعْلَى شَدَّادِ بنِ أَوْسٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: {إِنَّ اللهَ كَتَبَ الإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ. فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا القِتْلَةَ،...}	01
ذ.ب.ح	الذّبحة	01	{....وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ.......}	01
ش.ف.ر	الشّفرة	01	{....وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ....... }	01
س.و.ء	السيّئة	04	الحديث الثامن عشر عَنْ أَبِيْ ذَرٍّ جُنْدُبِ بنِ جُنَادَةَ وَأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ مُعَاذِ بِنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: {اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الحَسَنَةَ تَمْحُهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ}	02

ح.س.ن	الحسنة	06	{اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الحَسَنَةَ تَمْحُهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ} الحديث السابع والثلاثون: عَن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النبي ﷺ فِيْمَا يَرْوِيْهِ عَنْ رَبِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالى أَنَّهُ قَالَ: {إِنَّ اللهَ كَتَبَ الحَسَنَاتِ وَالسَّيئَاتِ........}	02
خ.ل.ق	الخلق	02	الحديث الثامن عشر عَنْ أَبِيْ ذَرٍّ جُنْدُبِ بن جُنَادَةَ وَأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ مُعَاذِ بِنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: {اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الحَسَنَةَ تَمْحُهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ}	01
ح.ج.ج	الحجّ	01	الحديث الثالث: عَنْ أَبِيْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ بْن الخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ النبي ﷺ يَقُوْلُ: " بُنِيَ الإِسْلامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إلاَّ الله وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُوْلُ اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلاةِ، وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ البيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ"	01
ك.ل.م	الكلام	02	الحديث العشرون: عَنْ أَبِيْ مَسْعُوْدٍ عُقبَة بنِ عَمْرٍو الأَنْصَارِيّ البَدْرِيّ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ {إِنَّ مِمَّا أَدرَكَ النَاسُ مِن كَلاَمِ النُّبُوَّةِ الأُولَى إِذا لَم تَستَحْي فاصْنَعْ مَا شِئتَ}	02

ط.ه.ر	الطّهور	01	الحديث الثالث والعشرون: عَنْ أَبِي مَالِكٍ الحَارِثِ بنِ عَاصِم الأَشْعَرِيّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: {الطَّهُورُ شَطْرُ الإِيْمَانِ، والحَمْدُ للهِ تَمْلأُ الميزانَ، وسُبْحَانَ اللهِ والحَمْدُ للهِ تَمْلآنِ – أَو تَمْلأُ – مَا بَيْنَ السَّمَاءِ والأَرْضِ،....}	01
ح.م.د	الحمد	03	{...والحَمْدُ للهِ تَمْلأُ الميزانَ، وسُبْحَانَ اللهِ والحَمْدُ للهِ تَمْلآنِ – أَو تَمْلأُ – مَا بَيْنَ السَّمَاءِ والأَرْضِ}	02
ص.د.ق	الصّدقة	13	الحديث السادس والعشرون: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (كُلُّ سُلامَى مِنَ النَّاسِ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ كُلَّ يَومٍ تَطْلُعُ فِيْهِ الشَّمْسُ: تَعْدِلُ بَيْنَ اثْنَيْنِ صَدَقَةٌ، وَتُعِيْنُ الرَّجُلَ فِي دَابَّتِهِ فَتَحْمِلُ لَهُ عَلَيْهَا أَو تَرْفَعُ لَهُ عَلَيْهَا مَتَاعَهُ صَدَقَةٌ، وَالكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ، وَبِكُلِّ خُطْوَةٍ تَمْشِيْهَا إِلَى الصَّلاةِ صَدَقَةٌ، وَتُمِيْطُ الأَذى عَنِ الطَّرِيْقِ صَدَقَةٌ"	04
ص.ب.ر	الصّبر	01	الحديث الثالث والعشرون: "...، وسُبْحَانَ اللهِ والحَمْدُ للهِ تَمْلآنِ – أَو تَمْلأُ – مَا بَيْنَ السَّمَاءِ والأَرْضِ، وَالصَّلاةُ نُورٌ، والصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ، وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ، وَالقُرْآنُ حُجَّةٌ لَكَ أَو عَلَيْكَ، كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو فَبَائِعٌ نَفْسَهُ فَمُعْتِقُهَا أَو مُوبِقُهَا "	01

ظ.ل.م	الظّلم	01	الحديث الرابع والعشرون عَنْ أَبي ذرٍّ الغِفَارْي رضي الله عنه عَن النبي ﷺ فيمَا يَرْويه عَنْ رَبِّهِ عزَّ وجل أَنَّهُ قَالَ: (يَا عِبَادِيْ إِنِّيْ حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِيْ وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّماً فَلا تَظَالَمُوْا ....."	01
ذ.ن.ب	الذّنوب	02	الحديث الثاني والأربعون عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ يَقُولُ :قَالَ اللهُ تَعَالَى: (يَا ابْنَ آَدَمَ إِنَّكَ مَا دَعَوتَنِيْ وَرَجَوتَنِيْ غَفَرْتُ لَكَ عَلَى مَا كَانَ مِنْكَ وَلا أُبَالِيْ، يَا ابْنَ آَدَمَ لَو بَلَغَتْ ذُنُوبُكَ عَنَانَ السَّمَاءِ ثُمَّ استَغْفَرْتَنِيْ غَفَرْتُ لَكَ....."	02
ن.ك.ر	منكر	02	الحديث الرابع والثلاثون عَنْ أَبي سَعيدٍ الخُدريّ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعتُ رِسُولَ اللهِ ﷺ يَقولُ: (مَن رَأى مِنكُم مُنكَراً فَليُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَستَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَستَطِعْ فَبِقَلبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ)	02
أ.ث.م	الإثم	01	الحديث السابع والعشرون عن النواس بن سمعان رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: (البرُّ حسن الخلق، والإثمُ ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس)	01

ق.و.ي	التّقوى	02	الحديث الثامن والعشرون: عَن أَبي نَجِيحِ العربَاضِ بنِ سَاريَةَ رضي الله عنه قَالَ: وَعَظَنا رَسُولُ اللهِ مَوعِظَةً وَجِلَت مِنهَا القُلُوبُ وَذَرَفَت مِنهَا العُيون. فَقُلْنَا: يَارَسُولَ اللهِ كَأَنَّهَا مَوْعِظَةُ مُوَدّعٍ فَأَوصِنَا، قَالَ: (أُوْصِيْكُمْ بِتَقْوَى اللهِ عزّ وجلّ وَالسَّمعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ....."	02
س.م.ع	السّمع	02	الحديث الثامن والعشرون: (أُوْصِيْكُمْ بِتَقْوَى اللهِ عزّ وجلّ وَالسَّمعِ وَالطَّاعَةِ....."	02
س.ن.ن	سنّة	02	الحديث الثامن والعشرون: "........فَعَلَيكُمْ بِسُنَّتِيْ وسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ المَهْدِيّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ فإنَّ كلّ مُحدثةٍ بدعة، وكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ)	01
خ.ل.ف	الخلفاء	01	الحديث الثامن والعشرون: "........فَعَلَيكُمْ بِسُنَّتِيْ وسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ المَهْدِيّينَ....."	01
ح.د.ث	المحدثات	01	الحديث الثامن والعشرون: ".....وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ فإنَّ كلّ مُحدثةٍ بدعة، وكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ)	01
ب.د.ع	البدعة	01	الحديث الثامن والعشرون: ".........فإنَّ كلّ مُحدثةٍ بدعة....."	01

ز.ك.و	الزّكاة	04	الحديث الثالث عَنْ أَبِيْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ بْن الخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ النبي ﷺ يَقُوْلُ: " بُنِيَ الإِسْلامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُوْلُ اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلاةِ، وَإِيْتَاءِ <u>الزَّكَاةِ</u>، وَحَجِّ البِيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ"	04
خ.ط.أ	الخطأ	03	الحديث التاسع والثلاثون: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي <u>الخَطَأَ</u> وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ"	03
ج.ه.د	الجهاد	01	الحديث التاسع والعشرون: "...... ثُمَّ قَالَ: أَلا أُخْبِرُكَ بِرَأْسِ الأَمْرِ وَعَمُودِهِ وَذِرْوَةِ سَنَامِهِ ؟ قُلْتُ: بَلَى يَارَسُولَ اللهِ، قَالَ: رَأْسُ الأَمْرِ الإِسْلامُ وَعَمُودُهُ الصَّلاةُ وَذروَةُ سَنَامِهِ <u>الجِهَادُ</u>....."	01
ل.س.ن	اللّسان	03	الحديث الرابع والثلاثون عَنْ أَبي سَعيدٍ الخُدريّ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعتُ رِسُولَ اللهِ ﷺ يَقولُ: (مَن رَأى مِنكُم مُنكَراً فَليُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَستَطِعْ <u>فَبِلِسَانِهِ</u>، فَإِنْ لَمْ يَستَطِعْ فَبِقَلبِه وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ"	02
ض.ر.ر	ضرر – ضرار	01	الحديث الثاني والثلاثون عن أبي سعيد سعد بن مالك بن سنان الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (<u>لا ضرر ولا ضرار</u>)	01

ك.ر.ب	كربة	02	الحديث السادس والثلاثون: عَنْ أَبي هُرَيرَة رضي الله عنه عَنِ النبي ﷺ قَالَ: مَنْ نَفَّسَ عَنْ مُؤمِن كُربَةً مِن كُرَبِ الدُّنيَا نَفَّسَ اللهُ عَنهُ كُربَةً مِنْ كرَبِ يَوم القيامَةِ......"	01
س.ك.ن	السّكينة	01	الحديث السادس والثلاثون: ".....وَمَا اجتَمَعَ قَومٌ في بَيتٍ مِنْ بيوتِ اللهِ يَتلونَ كِتابِ اللهِ وَيتَدارَسونهَ بَينَهُم إلا نَزَلَت عَلَيهُم السَّكينَة وَغَشيَتهم الرَّحمَة..."	01
ح.ر.ب	الحرب	01	الحديث الثامن والثلاثون....تم عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (إِنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيَّاً فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالحَرْبِ......"	01
ن.ف.ل	النّوافل	01	الحديث الثامن والثلاثون: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (إِنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيَّاً فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالحَرْبِ. وَمَا تَقَرَّبَ إِلِيَّ عَبْدِيْ بِشَيءٍ أَحَبَّ إِلِيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ. ولايَزَالُ عَبْدِيْ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ......"	01
ع.ل.م	علما	01	الحديث السادس والثلاثون: "......، وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَلتَمِسُ فيهِ عِلمَاً سَهَّلَ اللهُ لهُ بِهِ طَرِيقاً إِلَى الجَنَّةِ...."	01

ن.س.ي	النّسيان	01	الحديث التاسع والثلاثون عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَال) :إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي الخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ)	01
س.م.و	السّماء	01	الحديث الثاني والأربعون عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ يَقُولُ :قَالَ اللهُ تَعَالَى: (يَا ابْنَ آَدَمَ إِنَّكَ مَا دَعَوتَنِيْ وَرَجَوتَنِيْ غَفَرْتُ لَكَ عَلَى مَا كَانَ مِنْكَ وَلا أُبَالِيْ، يَا ابْنَ آَدَمَ لَو بَلَغَتْ ذُنُوبُكَ عَنَانَ السَّمَاءِ ثُمَّ استَغْفَرْتَنِيْ غَفَرْتُ لَكَ........"	01
أ.ر.ض	الأرض	01	الحديث الثاني والأربعون ".....يَا ابْنَ آَدَمَ إِنَّكَ لَو أَتَيْتَنِيْ بِقِرَابِ الأَرْضِ خَطَايَا ثُمَّ لقِيْتَنِيْ لاَ تُشْرِك بِيْ شَيْئَاً لأَتَيْتُكَ بِقِرَابِهَا مَغفِرَةً....."	01
غ.ف.ر	المغفرة	01	الحديث الثاني والأربعون ".........يَا ابْنَ آَدَمَ إِنَّكَ لَو أَتَيْتَنِيْ بِقِرَابِ الأَرْضِ خَطَايَا ثُمَّ لقِيْتَنِيْ لاَ تُشْرِك بِيْ شَيْئَاً لأَتَيْتُكَ بِقِرَابِهَا مَغفِرَةً"	01
ر.ح.م	الرّحمة	02	الحديث الثلاثون عَنْ أَبِيْ ثَعْلَبَةَ الخُشَنِيّ جُرثُومِ بنِ نَاشِرٍ رضي الله عنه عَن رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: (إِنَّ اللهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلا تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ حُدُوداً فَلا تَعْتَدُوهَا وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلا تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً لَكُمْ غَيْرَ نِسْيَانٍ فَلا تَبْحَثُوا عَنْهَا)	02

ع.ب.د	العبد	15	الحديث السادس والثلاثون: عَنْ أَبي هُرَيرَة رضي الله عنه عَنِ النبي ﷺ قَالَ: مَنْ نَفَّسَ عَنْ مُؤمِن كُربَةً مِن كُرَبِ الدُّنيَا نَفَّسَ اللهُ عَنهُ كُربَةً مِنْ كرَبِ يَوم القيامَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ على مُعسرٍ يَسَّرَ الله عَلَيهِ في الدُّنيَا والآخِرَة، وَمَنْ سَتَرَ مُسلِمَاً سَتَرَهُ الله في الدُّنيَا وَالآخِرَة، وَاللهُ في عَونِ العَبدِ مَا كَانَ العَبدُ في عَونِ أخيهِ......"	05

ج: قسم الصفات

المادة	الصفة	تواترها	الشّاهد	عدد الأحاديث
أ.و.ل	الأولى	01	الحديث العشرون: عَنْ أَبيْ مَسْعُوْدٍ عُقبَة بنِ عَمْرٍو الأَنْصارِيّ البَدْرِيّ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ (إِنَّ مِمَّا أَدرَكَ النَاسُ مِن كَلاَمِ النُّبُوَّةِ الأُولَى إِذا لَم تَستَحْيِ فاصْنَعْ مَا شِئتَ"	01
أ.م.ن	المؤمنين	01	الحديث العاشر: عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ: (إِنَّ اللهَ تَعَالَى طَيِّبٌ لاَ يَقْبَلُ إِلاَّ طَيِّبَاً وَإِنَّ اللهَ أَمَرَ المُؤْمِنِيْنَ بِمَا أَمَرَ بِهِ المُرْسَلِيْنَ....."	01

ح.س.ن	حسن	02	الحديث الثامن عشر: عَنْ أَبِيْ ذَرٍّ جُنْدُبِ بنِ جُنَادَةَ وَأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ مُعَاذِ بِنِ جَبَلٍ رَضِـيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: (اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الحَسَنَةَ تَمْحُهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ" الحديث السابع والعشرون: عن النواس بن سمعان رضي الله تعالى عنه عن النّبي ﷺ قال: {البِرُّ حُسن الخُلُقِ والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس}	02
ر.س.ل	المرسلين	01	الحديث العاشر: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: { إن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيب وإن الله تعالى أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين..."	01
ر.ش.د	الراشدين	01	الحديث الثامن والعشرون: "...فإنه من يعش منكم فسيرى إختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضّوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة}	01
ر.ع.ى	رعاء	01	الحديث الثاني: "...قال: { أن تلد الأمة رتبها، وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان}..."	01

ز.ن.ي	الزّاني	01	الحديث الرابع عشر: عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: { لا يحلّ دم امرىء مسلم إلاّ بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنّفس بالنّفس، والتارك لدينه المفارق لجماعته }	01
س.ل.م	مسلم	08	الحديث الرابع عشر: ".....قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {لا يحلّ دم امرىء مسلم إلاّ بإحدى ثلاث ...."	04
ش.ب.ه	مشتبهات	01	الحديث السادس: عن أبي عبدالله النعمان بن بشير رضي الله عنهما، قال :سمعت رسول الله ﷺ يقول: { إنّ الحلال بيّن، وإن الحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس...	01
ص.ل.ح	صالحاً	01	الحديث العاشر: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: { إن الله تعالى طيّب لا يقبل إلا طيّبا وإنّ الله تعالى أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا}.....}	01
ط.ي.ب	طيّب	03	الحديث العاشر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: { إن الله تعالى طيّب...."	01

ع.ر.ا	العراة	01	الحديث الثاني: قال: فأخبرني عن أماراتها ؟ قال: { أن تلد الأمة رتبها، وأن ترى الحفاة العراة..."	01
ف.ر.ق	المفارق	01	الحديث الرابع عشر: عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {لا يحل دم امرىء مسلم إلاّ بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنّفس بالنّفس، والتارك لدينه المفارق لجماعته }	01
ك.ث.ر	كثيرا	02	الحديث الثامن والعشرون: عن أبي نجيح العرباض بن سارية رضي الله تعالى عنه قال: وعظنا رسول الله ﷺ موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون. فقلنا يا رسول الله كأنّها موعظة مودّع فأوصنا، قال: {أوصيكم بتقوى الله عزّ وجلّ، والسّمع والطّاعة وإن تأمّر عليكم عبد، فإنه من يعش منكم فسيرى إختلافاً كثيراً...}	02
ك.م.ل	كاملة	01	الحديث السابع والثلاثون: عن ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربّه تبارك وتعالى قال: (إنّ الله كتب الحسنات والسيئات ثم بيّن ذلك، فمن همّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة...."	01
هـ.د.ي	المهديّين	01	الحديث الثامن والعشرون: "... فعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الرّاشدين المهديّين عضّوا عليها بالنّواجذ وإيّاكم ومحدثات الأمور فإنّ كلّ بدعة ضلالة }	01

يتبيّن من خلال الجداول المدونّة أعلاه، أنّ هناك استحضار المخاطِب (الرسول صلى الله عليه وسلم) في أغلبيّة أحاديثه المحصورة في مدوّنة الدراسة "أحاديث الأربعين النّووية" للكلمات ذات الطابع التقويمي، وقد نلاحظ إجمالا غلبة الأفعال التّقويمية على الأسماء والصفات المشتقة من المادة نفسها، ويتجلّى ذلك على النّحو التالي:

* أغلبية المواد اللّغوية تكاد تكون بلا صفات تقويميّة في مقابل كثرة الأفعال التّقويمية ذات البعد التقويمي، وفي هذا إشارة دلالية إلى وجود مقاصد تداوليّة تتجاوز البعد الإقناعي إلى البعد الإنجازي، فهناك بعض المواد اللّغوية تكاد تكون بلا أفعال تقويميّة منها مواد الصفات المشتقة من المواد:

ر.ش.د/ر.ع.ى/ز.ن.ي/س.ل.م/ش.ب.ه/ط.ي.ب/ع.ر.ا/ف.ر.ق/ك.ث. ر/ك.م.ل/ه.د.ي، وهذا يكشف عن كثرة الأفعال ذات الطابع التّقويمي التي لها مصادر تقويمية كذلك مشتقة من المواد نفسها، منها مواد: أ.م.ر/أ.م.ن/ب.ن.ي/ح.م.د/ح.ر.م/ح.س.ن/ح.م.د/خ.ل.ف/ش.ه.د/ص.د.ق /ص.ل.ح/ص.و.م/ظ.ل.م/ع.ب.ط/ق.ت.ل/ن.ه.ى/ن.و.ى/ه.ج.ر.

في المقابل نجد أنّ هناك بعض المواد التّي لها صفات تقويميّة، لكنّ بعدها التّقويمي أضعف من البعد الذي للأفعال والمصادر أو الأسماء، مثل مواد: ح. س. ن/ص.ل.ح/أ. م.ن.

*وبعض المواد لها صفات تقويميّة أقوى من المصادر التّقويمية، وليس لها أفعال تقويميّة، منها بعض المواد: س.ل.م/ط.ي.ب.

كما أنّ هناك بعض المواد لها أفعال تقويمية، وليس لها مصادر مشتقة منها، ولا صفات تقويمية، منها: (ع.ل.و/ف.س.د/ح.ب.ب/د.ع.ا/غ.ف.ر/ر. ج.ر/ش. ر. ك/ك.ر. ه/ك.ر. م).

*وبعض المواد لها مصادر تقويمية وليس أفعال مشتقة منها ولا صفات، منها:

أ.ث.م/ب.د.ع/ت.ر.ك/ر.ح.م/ح.ر.ب/س.م.و/ج.ه.د/ش.ف.ر/خ.ل.ف/ ذ.ن.ب/ط.و.ع/ض.ر.ر/ك.ر.ب/ل.س.ن/ن.س.ي/ن.ف.ل/ن.ف.س.

*وبعض المواد لها أفعال تقويمية أقوى من المصادر التقويمية منها: أ. م.ن/أ. م.ر/ع. م.ل/غ. ف.ر.

*وبعض المواد لها مصادر تقويمية أقوى من الأفعال التقويميّة المشتقة، منها:

ه.ج. ر/ع. ب.د/ص. د.ق/ح. ر. م/ح. س.ن/خ. ل.ق.

*وبعض المواد لها أفعال تقويمية تساوت مع المصادر التقويمية منها: ن.و.ى/ص.و.م/ك.ت.ب/ن.ه.ى/ق.ت.ل.

ملخص ذلك كلّه أنّ الفعل حاضرٌ في كافة مواد الجداول الثلاثة، في حين قد يغيب المصدر أو الاسم أو الصّفة، فلا يكون لها اشتقاق، وهو ما يجعلنا نقول أنّ هناك فضاء ضمنيّا يظهر فيه معاني متعدّدة بُنيت على أفعال ذات أحكام القيمة الأخلاقية في الأحاديث النّبويّة الشّريفة المعروضة، هذه المعاني قد تمثل الاستحسان والاستقباح، فيصبح ذلك الفضاء يمثل بعدا حجاجيا لتلك الألفاظ الواردة في مختلف الأحاديث النّبوية الشّريفة، وممّا يدعّم هذا القول هو البعد الحجاجي لمعاني الاستحسان والاستقباح الكامن تحت الكلمات النّبويّة ذات التّقويم الأخلاقي، فنجد ورودها في سياقات متعدّدة ومختلفة، فورود مثلا تعبير "ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه" في الحديث الأوّل "إنّما الأعمال بالنيات" متعلّق بالأشخاص والمفاهيم الموصوفة بالصفات الأخلاقية الرّاجعة في نهاية الأمر إلى ثنائية حسن/ قبيح، فالهجرة

المستحسنة والتّي يحبّها الله ورسوله هي "الهجرة إلى الله ورسوله" كما ورد في الحديث النّبوي الشّريف، ففعل "هاجر" في سياق الحديث تضمّن معنى "الاستقباح"، باعتبار الهجرة المستحبّة هي الهجرة إلى الله ورسوله، وهذا يعتبر مظهر من مظاهر اختيار المعطيات وجعلها ملائمة للحجاج، وهو اختيار الكلمات أو الأفعال التي تنهض بدور حجاجيّ يتمثل في كون الفعل يحمل معاني ذات شحنة دلالية وصفات أخلاقية، فهذا القول من شأنه أن يشعر المتلقي بهوان وتحقير لشأن ما هاجر إليه وهي: الدّنيا أو المرأة، كذلك الأمر بالنسبة لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه"، فاللّفظ "يحبّ" يحمل معنى الاستحسان، الذي يمثل بضمنيّته تلك البعد الحجاجي للكلمة ذات التّقويم الأخلاقي؛ فاجتثاث الأنانية من نفس المسلم تجعل إيمانه مكتملا، وهذا برهان وحجّة على صدق إيمانه وإخلاصه لله تعالى من خلال قيامه بهذا الفعل الأخلاقي.

نجد في المقابل أنّ هناك أفعال تحمل في مضامينها معنى "الاستقباح"، فمثلا في حديث الرسول ﷺ " دَع ما يَريبُك إلى ما لا يَريبك"[1]، ففعل "يريبك" فيه من الاستقباح ما أدّى بالمخاطِب إلى الأمر بتركه؛ أي ترك ما يلحقك به ريب وشك وقلق، أي دع ما فيه شكّ إلى ما لا شك فيه، وهذا من جوامع الكلم، فكلّ شيء يلحقك به شك وقلق وريب اتركه إلى أمر لا يلحقك به ريب، وهذه الأمثلة التي ذكرناها عن الأفعال كلّها متعلّقة بالأشخاص، والأشياء، والمفاهيم الموصوفة بالصفات الأخلاقية، فهي في نهاية الأمر راجعة إلى ثنائية (حسن/ قبيح)، كما أنّ استخدام الألفاظ من قبيل "الأمر والنّهي" في الأحاديث النّبويّة الشّريفة تأتي مقرونة بلفظتي "الله" و"الرسول"، وهذا فيه إشارة دقيقة إلى مكانتهما الكبيرة في الخطاب، وقد تواتر ذلك عدّة مرات، مثلا في قوله عليه صلى الله

[1] – أخرجه الترمذي، كتاب صفة القيامة، باب 2518، والنسائي، كتاب الأشربة، باب الحث على ترك الشبهات، 5711.

عليه وسلم:" ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم،..."، وهنا يظهر استخدام لضمير المتكلّم الرسول صلى الله عليه وسلم، وكذلك في قوله ﷺ في الحديث العاشر: " إنّ الله تعالى طيّب لا يقبل إلاّ طيبا، وإنّ الله تعالى أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين،....."[1]، وفي قوله ﷺ في الحديث التاسع عشر: "... يا غلام إنّي أعلّمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك،...."، وفي قوله ﷺ في الحديث الرابع والعشرين: "... فمن وجد خيراً فليحمد الله..."[2]، وقوله ﷺ في الحديث الثامن والعشرين: " أوصيكم بتقوى الله عزّ وجلّ، والسّمع والطّاعة وإن تأمّر عليكم عبد،...."[3]، وقوله ﷺ في الحديث الثلاثين:" إنّ الله تعالى فرض فرائض فلا تضيّعوها..."، وبما أنّ المخاطِب هو رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم، فإنّ أغلب السياقات ورد فيها استخدام ضمير المتكلّم أو المخاطِب، فالعدول عن لفظ "الرسول" في كثير من الأحاديث النّبويّة التي ذكرناها إلى استخدام الضمير (ضمير المخاطِب) قد يكون أقدر على توجيه الملفوظ نحو النّتيجة التي تراد منه، وضمان النّجاح في تحقّق العمل اللّغوي، فتصبح للضمير طاقة حجاجية أرقى وأقوى، أمّا من جهة المتلقي فإنّ هذا الاستخدام الدّقيق للألفاظ والانتقاء المتقن للمواضع التي تأتي فيها يجعله يتفاعل معها، فتأتي من خلال ذلك صفتي "حسن" و"قبيح" من زاوية النّظرية الانفعالية لتحسين الأشياء أو الأفعال الموصوفة أو تقبيحها في نظره، فتثير عواطفه وانفعالاته بترغيبه في فعل أمور وتنفيره من أخرى، ولإقناعه بوجهة نظر معيّنة وحثّه على عمل شيء ما ودعوته إليه، وهو ما اعتبره الفيلسوف البريطاني أ. ج. آير Alfred Jules. Ayer " في إطار النظرية الانفعالية من وظائف

---

[1] – أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، 1015، 65.

[2] – أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، (2577) (55).

[3] – أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، (4607)، والترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، (2676)، وأحمد 126/4.

الكلام"[1]، فتواتر الكلمات الدائرة ضمنيا على محور (حسن/ قبيح) في الخطاب النّبويّ، تنشأ عن وظيفة أخرى تتجاوز الوظيفة الانفعالية المندرجة ضمن النظرية الانفعالية التي أقامها فلاسفة الأخلاق في دراستهم لصفتي "حسن" و"قبيح" اللّتين يطلقهما المتكلّم على أشياء في العالم مبرزا بواسطتهما موقفه منها إلى وظيفة ذات بعد عملي مباشر يتعلّق أساسا بالملفوظ الأخلاقي بغض النّظر عمّا يعبّر عنه أو يثيره في نفس المتلقي، وبهذا تكون هذه الوظيفة في جانبها العملي توجيها للعمل، لا مجرد تعبير عن انفعال أو دعوة إلى عمل شيء؛ أي أنّها تتجاوز البعد النّفسي الانفعالي إلى تدبر البعد العملي المباشر الذي للملفوظ الأخلاقي"[2]، فيصبح بعد ذلك الكلام إلزاميا؛ أي يلزم بالعمل ولا يكتفي بالدّعوة إليه بواسطة التّرغيب والتّنفير، ولقد لخّص "جاك فرانسيس" أقسام الكلام الإلزامي عند هير Hare إلى قسمين اثنين: *الأوّل قسم ألفاظ الأمر (الأوامر) صراحة مثل قولنا "أغلق الباب"، ويشمل هذا القسم الأوامر ذات الطابع الأخلاقي، والأوامر العسكرية والإدارية.

* أمّا الثاني فهو قسم الألفاظ التقويمية التي نصوغ بها أحكامنا التّقويمية سواء أكانت هذه الأحكام التقويمية أخلاقية أم غير أخلاقية، وممّا يجمع بين القسمين أنّ الألفاظ التّقويمية الأخلاقية خاصّة توجّه في رأي "هير" سلوكنا وتقتضي أمرا بفعل شيء ما شأنها في ذلك شأن الأوامر العسكرية والإدارية[3]، وهذا نجده متواترا في الأحاديث النّبويّة الشّريفة، نأخذ على سبيل المثال:

قوله ﷺ في الحديث التّاسع من مدونة الدراسة: { مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ؛ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَثْرَةُ مَسَائِلِهِمْ

---

[1] –Francis Jacques, L’analyse des énoncés moraux avant Austin, article cité, p64.
نقلا عن: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص150.

[2] –ينظر : عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص151.

[3] –نفس المرجع السابق، ص152.

وَاخْتِلاَفُهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ}[1]، فيه أمر من النّبي ﷺ للمخاطَبين باجتناب ما نهى عنه، يعني أن يؤخذ، كذلك في قوله ﷺ في الحديث الحادي عشر" دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لاَ يَرِيْبُكَ " فيه كذلك أمر منه عليه الصلاة والسلام ما يلحقك به ريب وشك وقلق، إلى شيء لا يلحقك به ريب ولا قلق، وفي قوله ﷺ في الحديث الثامن عشر: { اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الحَسَنَةَ تَمْحُهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ } (رواه الترمذي وقال: حديث حسن)، فيه من الأوامر ما يفضي إلى نتائج ملموسة تؤتي ثمارها في حياتنا العمليّة والتّواصليّة مع الناس، فحسب "هير" فإنّ الكلام الأخلاقي يخضع للمنطق، ويجعل الملفوظ الأخلاقي ذا بناء منطقي، أو ينبغي حسب رأيه أن يكون كذلك على أن يكون هذا البناء المنطقي مفضيا إلى نتيجة ملموسة نستفيد منها في حياتنا العملية، ويعتقد أنّ هذا البناء المنطقي لمّا كان بناءً ضمنيا " أمكن أن نقول عنه إنّه بناء حجاجي، أمّا الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" Ricoeur Paul (1913−2005) يرى في معرض حديثه عن "نظرية العمل" التي تعرض لها فيلسوف الأخلاق البريطاني "ريتشارد مارفين هير" Richard Mervyn Hare (1919−2002) أنّه بالإمكان أن نربط بين منطق الأوامر وبين الألفاظ التقويميّة من قبيل لفظة "حسن" فهذا هذا، وإن استدعى الأمر منا أن نشتق صيغة الأمر من هذه الألفاظ التقويميّة".[2]

فإذا أردنا أن نطبّق هذا الرأي الفلسفي على الكلمات النّبوية ذات أحكام القيمة الأخلاقية الدائرة ضمنيا على محور (حسن/قبيح) لوجدناها تتضمّن قيمة لا قولية نستنبطها منطقيّا منها، ومدار هذه القيمة اللاّقولية على الأمر بفعل ما لكونه حسنا، والنّهي عن فعل آخر لكونه قبيحا، ففي قوله ﷺ في الحديث

---

[1] –صحيح البخاري بشرح فتح الباري 251/13، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث 7288.

[2] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص153.

الخامس والثلاثين: " لا تحاسدوا ولا تناجشوا، ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا،......" فهذه الأفعال المذكورة في الحديث الشّريف لها أبعادا عمليّة أخلاقية على اعتبار أنّ هذا النّهي عن الأفعال المذكورة متضمّنا صفة "قبيح"، فهو لا يفيد مجرد النّهي فقط، بل أمرا بعدم الوقوع في هذه الأفعال "القبيحة"، ومحط العطف في الحديث الشّريف هو اشتراك تلك الأفعال في صفة " قبيح"، فعلى هذا يكون الفعل المعطوف على الفعل الأوّل مفيدا ضمنيا صفة "قبيح" على أنّه لا يفيد مجرّد النّهي فقط، بل يفيد أمرا بعدم الوقوع في المخالفة، ويحصل في نهاية المطاف توجيه للعمل ودفع إليه، فالخروج من النّظرية الانفعالية إلى الارتباط بالعمل، وسّع من دائرة فهم الأحاديث النّبويّة الشّريفة فهماً ينحصر في دلالة الألفاظ التقويمية، ولقد سار في هذا الاتجاه على سبيل المثال ابن القيّم الجوزية، فقد اكتفى في تدبر معنى الوعد والوعيد في القرآن بالبقاء في نطاق "النّظرية الانفعالية" باعتبار "الوعد هو إطماع بإحسان في المستقبل، وأمّا الوعيد فهو تخويف بسوء المجازاة في المستقبل تحذيرا من الوقوع في المخالفات"[1]، وبقي ابن القيّم يدور في حلقة القول ببعد "الوعد والوعيد الانفعالي في القرآن الكريم بقوله (إطماع وتخويف،) ويرى عبد الله صولة" أنّ الأمر مرتبط أساسا بالعمل"[2]، فقوله ﷺ "والكلمة الطيّبة صدقة" على سبيل المثال تحوّل فيه معنى الكلمة من دلالة عامّة إلى دلالة أخلاقية بواسطة وصفها بالطيّبة.

نخلص القول إلى أنّ الكلمات التي يتكوّن منها الخطاب النّبوي الشّريف، في أغلبها ما تكون ذات خصائص اقتضائية وتقويمية معاً، ويبدو ذلك جليّا على وجه الخصوص ما رأيناه في أسماء: الإيمان، الإحسان، الإسلام، الهجرة، الطيّبات، الحجّ، الصوم وغيرها، وهذا يضمن للمعجم النّبوي قوّته الحجاجيّة الملزمة.

---

[1] –ابن قيّم الجوزية، كتاب الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن، إشراف لجنة تحقيق التراث، مكتبة الهلال، بيروت، د.ت، ص ص 278–279.

[2] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص154.

ثالثا- الأبعاد الحجاجيّة للكلمة النّبويّة التّداوليّة:

بعدما رأينا سابقا خصائص الكلمة النبويّة من اقتضاء وتقويم، سنحاول البحث عن طائفة من الكلمات النّبويّة في أبعادها الحجاجيّة التي تكتسبها في الخطاب النّبوي بناءً على الخصائص والقيم التّداوليّة التي لها، وبناء على طرائق تعامل الخطاب النّبوي مع الألفاظ العربيّة من جهة أخرى، يمكن أن نحصر هذه الطرائق فيما يلي:

* الحفاظ على الكلمة نفسها مع إضافة معنى شرعي إلى معناها اللّغوي الذي كان لها في الاستعمال، فكان "ممّا جاء في الإسلام ذكر "المؤمن" و"المسلم"، و"الكافر" و"المنافق"، وأنّ العرب إنّما عرفت المؤمن والإيمان وهو التّصديق، ثم زادت الشّريعة شرائطا وأوصافاً بها سمّي المؤمن بالإطلاق "مؤمنا"، أمّا الإسلام والمسلم، إنّما عرفت منه إسلام الشّيء، ثم جاء في الشّرع من أوصافه ما جاء، وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلاّ الغطاء والسّتر، فأمّا المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروه، وكان الأصل في نافقاء اليَرْبوع (النافقاء: إحدى حجرة اليربوع يكتمها ويظهر عليها)[1]، وممّا جاء في الشّرع الصّلاة وأصله في لغتهم الدّعاء، وقد كانوا عرفوا الرّكوع والسّجود، (...) ثم زادت الشّريعة النيّة، وحظرت الأكل والمباشرة، وغير ذلك من شرائع الصّوم، وكذلك "الحجّ لم يكن عندهم فيه غير قصد وسبْر الجراح، ثمّ زادت الشّريعة ما زادته من شرائط الحجّ وشعائره، وكذلك الزّكاة، لم تكن العرب تعرفها إلاّ من ناحية النّماء، وزاد الشّرع ما زاده فيها".[2]

---

[1] -أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا (من لغويّ القرن الرابع الهجري)، الصّاحبيّ في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، علّق عليه ووضع حواشيه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1418هـ-1997م، ص45.

[2] - أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا (من لغويّ القرن الرابع الهجري)، الصّاحبيّ في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، ص46.

* الحفاظ على الكلمة مع "نقلها من مجالها الدّيني الوثني عند العرب في الجاهلية إلى مجال التّوحيد، ويتجلّى هذا خاصّة فيما يتعلّق بأسماء الله الحسنى، فقد كان من العرب في جاهليتهم من يكتفي في تسمية إلهه بكنيته أو صفاته"[1]، ومن هذه الصفات ما هو قريب جدّا من صفات الله وأسمائه الحسنى الواردة في القرآن مثل صفات القدرة والعزّة والقوّة والحكمة، وغير ذلك، يقول جواد علي " عَبَد الجاهليون القمر واسمه "شهر"، ولم تظهر كلمة "قمر" إلاّ بأخرة (...) ونعت القمر بنعوت(...) مثل حكم أي حكيم وحاكم، وصدق أي صديق وصادق، وعلم أي عليم وعالم وعلاّم، وبنعوت أخرى عديدة من هذا القبيل، وهي من نوع الأسماء الحسنى لله عند المسلمين، وكانت رؤية الإله إلها قديرا قويّا عالما حاميا مساعدا لأبنائه المؤمنين به، يحبّهم حبّ الأب الشفيق لأبنائه الأعزاء، والإله (القمر)، هو الإله (المقه)عند السبئيين، وهو إله سبأ(...) ونعت القمر بكهلن أي الكهل في نصوص المسند، وفي نصوص عثر عليها في الأقسام الشماليّة من العربية الغربية، وتعني لفظة كهلن القدير المقتدر العزيز، وهي نعوت هذا الإله".[2]

لقد رأى جواد علي بأنّ هناك تشابه بين صفات الإله (القمر) عند بعض الجاهلين، وصفات الله وأسمائه الحسنى عند المسلمين لكنّ هذه الرؤية، قد تبدو بعيدة عن واقع تلك الكلمات التي تمحضت في القرآن الكريم وعند المسلمين لمعنى التّوحيد، والملاحظ ممّا تقدم ذكره هو أنّ" العرب استخدمت كلمات نابضة

---

[1] –ينظر : جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد ساعدت على نشره، ج6، ط2، 1413-1993م، ص53.

[2] –ينظر : جواد علي، نفس المرجع السابق، ص ص 52-55.

(*المسند: خط لحمير مخالف لخطنا هذا كانوا يكتبونه أيام ملكهم فيما بينهم، قال أبو حاتم هو في أيديهم إلى اليوم باليمن "لسان العرب مادة "س.ن.د").

حياة مشحونة بتاريخ لها اجتماعي وأدبي وديني وحضاريّ عام"[1]، وبعيدا عن المشاكل الكلامية واللاهوتية التي يثيرها الكتاب المقدّس، وعن مفهوم الوحي في مختلف السنن الدينية، فإنّ حكم النّص يمكن أن يحلّل من زاوية إنتاجه في المجتمع الذي ظهر فيه وقُبل وروي وانتشر(...) والقرآن كرّس بعض العبادات الجاهلية كعبادة الرّحمن، كان قوم من أهل الجاهلية على عبادة (الله) و(الرحمن)، وذكر بعض علماء اللّغة أنّ (الرّحمن) اسم من أسماء الله مذكور في الكتب الأولى، وأنّ اللّفظة عبرانية الأصل، وأمّا الرحيم فعربية، وذكروا أنّ الرّحمن اسم مخصص بالله، لا يجوز أن يسمى به غيره[2]، وفي أحاديث المدونة سنكتفي بطائفة من الكلمات الوارد ذكرها على أساس ما لها من تاريخ واضح نسبيا قبل الهجرة النّبويّة وبعدها، على أن نعمل وهذا هو المهم على تدبّر القيمة الحجاجية التي لهذه الكلمات والتّي اكتسبتها من تداولها واستعمالها في تاريخ العرب واجتماعهم.

أ-**كلمة الهجرة:** معناها قبل الهجرة: 4ق.هـ-618م: هجرة المرء مفارقتُهُ وقطع مودّته.

الشّاهد:

بَانَتْ سَعَادُ، وأمسى حَبْلُهَا رَابا

وأحْدَثَ النَأيُ لي شَوْقاً، وأوْصَابا

وأَجْمَعَتْ صُرْمَنَا سُعدى وهجرتُنَا

لمَّا رَأَتْ أنّ رأسي اليَوْمَ قد شَابا (الأعشى الكبير)[3]

[1] -عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص156.

[2] -جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ص ص 31-38.

[3] -ديوان الأعشى الكبير، ميمون بن قيس بن جَنْدَل، تحقيق : محمود إبراهيم محمّد الرضواني، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة، ط1، 2010، 241/2.

-معناها بعد الهجرة: 180هـ-796م: هجرة الوطن ونحوه: تركه ومفارقة أهله.

قال يمدح المعتزلة:

رجالٌ دعاة لا يقلّ عزيمهمتَهَكُّمُ جَبَّار ولا كيدُ ماكِرِ

بهجرةِ أوطانٍ وَ بذلٍ وكُلفةٍ وشدّةِ أخطارٍ وكدِّ المُسَافر

صفوان بن صفوان الأنصاريّ[1]

- معناها في تاريخ: 1هـ-622م:

الهجرة: ترك النبيّ ﷺ وأصحابه مكّة وانتقالهم إلى المدينة، قال ﷺ يخاطِب عمّهُ العبّاسَ حينما استأذنه للهجرة إليه: " يا عَمِّ، أَقِمْ مَكَانك الّذي أنت فيه؛ فإنّ الله عزّ وجلّ

يختم بك الهجرة كما ختم بي النبوّة"[2].

*معناها في تاريخ:11هـ-632م:

الهجرة: خروج المرءِ من ديار قومه فرارا بدينه إلى ديار يأمن فيها.

الشّاهد: " ستكون هجرة بعد هجرة، فخيار أهل الأرض ألزَمَهُم مُهَاجِرُ إبراهيم، ويبقى في الأرض شرار أهلها "[3].

---

[1] -الجاحظ، البيان والتبيين، بتحقيق وشرح : عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، القاهرة، ط7، 1418هـ-1998م، 25/1.

[2] -مسند أبي يعلى أحمد بن علي التميمي الموصلي، تحقيق : مركز البحوث بدار التأصيل، السعودية، ط1، 1438هـ-2017م، م119/3، رقم الحديث 2656.

[3] -سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، تح: شعيب الأرنؤوط-محمّد كامل قره بللي: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ-2009م، 139/4، رقم الحديث: 2482.

وجاء في لسان العرب "أنّ الهجرة في الأصل الاسم من الهَجْر ضدّ الوصل، وقد هاجر مهاجرة، والتهاجر التّقاطع، والهِجْر المهاجرة إلى القرى(...) وهَجَر الشّيء وأهجرهُ: تركه، والهِجْرةُ والهُجْرة: الخروج من أرضٍ إلى أرضٍ".[1]

*أمّا معناها الشّرعي: فالهجرة هي الانتقال من بلد الكفر إلى بلد الإسلام، و والهجرة إلى الله في كلّ وقت وحين، والهجرة إلى رسول الله لشخص وشريعته حاله حياته، وبعد مماته إلى شريعته فقط"[2]، وقال الأزهريّ: وأصل المهاجرة عند العرب خروج البدويّ من باديته إلى المدن، يقال هاجر الرّجل إذا فعل ذلك؛ وكذلك كلّ مخْلٍ بمسكنه منتقل إلى قوم آخرين بسكناه، فقد هاجر قومه، وسُميّ المهاجرون مهاجرين لأنّهم تركوا ديارهم ومساكنهم التي نشؤوا بها لله"[3]، فكلمة "الهجرة" اكتسبت معنى ديني بعد هجرة النّبيّ صلى الله عليه وسلم، فكان معناها مؤسّس على الجانب المادي ممثلا في القيام بفعل الانتقال من مكان إلى مكان أو المفارقة أو التّرك، وكلّها أفعال ذات مقاصد، ثم زادها الجانب الشّرعيّ، أو أضاف إليها معنى دينيا، تمثل في الهجرة المعنوية، فاكتسبت شحنة دلاليّة، فالدّين أضاف للكلمة قيودا شرعيّة بعدما كان معناها متعلّقا بغير القصد.

ب-كلمة الحجّ:

تعدّ كلمة "حجّ" من الكلمات السّامية الأصلية العتيقة، وقد وردت في كتابات مختلف الشعوب المنسوبة إلى بني سام، كما وردت في مواضع من أسفار التوراة، وهي تعني قصد مكان مقدّس وزيارته، والحجّ هو الذّهاب إلى الأماكن المقدسة في أزمنه موقوتة للتقرب إلى الآلهة، وإلى صاحب ذلك الموضع

---

[1] -ابن منظور، لسان العرب، مادة (هـ.ج.ر)، ص4617.

[2] -محمد بن صالح العثيمين، شرح الأربعين النووية، دار الثريا للنشر، الطبعة الثالثة، المملكة العربية السعودية، 1425هـ-2004م، ص ص 17-18.

[3] -ابن منظور، لسان العرب، ص 4617.

المقدّس، وتقابل هذه الكلمة Pilprinage في الإنجليزية، وهو بهذا المعنى معروف في جميع الأديان تقريبا، وهو من الشّعائر الدّينية القديمة عند الساميين[1]، غير أنّ من الجاهلين من كان يحجّ حجّا مصمتاً، أي دون كلام فلا يتكلّم الحاجّ طيلة أيام حجّه، وقد كان ذلك من عمل الجاهلية[2]، أمّا عن تسميته بشهر (ذي الحجّة) أو بشهر (الحجّ)، وذلك لوقوع الحجّ فيه، وهي التّسمية المعروفة حتّى الآن في التقويم الهجري، وهي تسمية قديمة كانت معروفة في الجاهلية، فمن الأشهر الواردة في نصوص المسند إسم شهر يعرف بـ(ذ حجتن) أي (ذي الحجّة)، ويدلّ ذلك على أنّه الشّهر الذي يحج فيه، (افيفانيوس) Epiphanius أنّ من أسماء الأشهر عند العرب شهرا اسمه (حجّ البيت) Aggathalbaeith أراد به شهر ذي الحجّة، والكاتب هنا قصد العرب الشماليين الذين كان لهم شهر يسمى (ذي الحجّة).[3]

*معنى كلمة "حجّ" (100 ق.هـ/525م): حجّ الشّخص بيت آلهة قبيلته قبيلته: قَصَدها للتّقرّبِ إليها بتأدية طقوسٍ وعاداتٍ مختلفة، بحسب القبائل قبل الإسلام.

إِنِيَّ، والمِشْعَر الحرام ومَا

حَجَّتْ قريشٌ له وما نَحَروا

(أَحَيحة بن الجُلاح الأوسيّ)[4]

---

[1] –جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ص347.

[2] –نفس المرجع، ص348.

[3] –نفس المرجع، نفس الصفحة.

[4] –الشّعراء الجاهليون الأوائل، تحقيق عادل الفريحات، دار المشرق، ط2، بيروت، 2008، ص442.

*معنى كلمة (حجّ) في تاريخ(13ق.هـ/609م): حجّ الخَصْمَ ونحوه: غَلَبه بالدّليل والبرهان، "أيّها المَلِكُ، وفَّقَكَ الله، ما أحْسَن ما رددْتَ وأبْلغ ما حَجَجْتهُ به".[1]

* معنى كلمة (حجّ) (1هـ/622م): حجّ المُسلِمُ البيت الحرام في مكّة: قَصَده لعبادةِ الله عزّ وجلّ، بتادية مناسكَ موجّدةٍ، بشروط مخصوصة، يقول الله تعالى ﴿ إنّ الصّفا والمروة من شعائر الله، فمن حجّ البيت أو اعتمر ﴾ (البقرة.158).

*معنى كلمة (حجّ) 12هـ/633م: حجّ الشّخص ونحْوَه: أتاهُ وأكثر التَّردّد عليه.

وأشْهَدُ، مِنْ عَوْفٍ، حُلولاً كثيرةً

يَحُجُّون سِبَّ الزِّبرقانِ المُزَعْفَرَا

(المُخبّل السّعديّ)[2]

*معنى كلمة (حجّ) (175هـ/791م): حجّ شجّة الرّأسِ: عالجها بأن صبَّ عليها السَّمْنَ المَغليَّ حتّى يَظْهَر الدَّمُ، فيُؤْخذ بقُطْنةٍ، و"الحجيج: ما قد عُولج من الشّجة، وهو اختلاط الدّم بالدّماغ، فيصُبُّ عليه السّمنُ المغليُّ حتّى يظهر الدّم، فيؤخذ بقطنة، حَجَجْتُهُ"

*كلمة "حجَّ" 7هـ/628م: حَجُّ المكان: القصد إليه، وزيارته مرّة بعد أخرى.

*9هـ/630م: الحجّ الأصغر: العمرة عند المسلمين.

---

1 –ابن عبد ربّه الأندلسيّ (ت328هـ)، كتاب العقد الفريد، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته ورتّب فهارسه: أحمد أمين وآخرون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط3، 1363هـ/1944م–1393هـ–1973م، 10/2.

2 –المخبّل السّعديّ حياته وما تبقى من شعره : صنعة حاتم الضامن، مجلة المورد، بغداد، مج2، ع2، 1973م، ص125.

*11هـ/632م: الحجّ الأكبر: الحجُّ عند المسلمين.

وجاء في لسان العرب لابن منظور، الحجّ: القصدُ، وشرعاً "تحجّ البيت" أي تقصد البيت لأداء النسك في وقت مخصوص تَعبّدا لله تعالى.[1]

وبهذا فإنّ كلمة "حج" حملت شحنة دلاليّة عبر المراحل التّاريخية التي مرّت بها، لتصل إلى استخدام شرعي له قيوده وضوابطه، بالإضافة إلى المقام الذي يتم فيه، فأصبح استعمالها قائم على ما اكتسبته من معانٍ مرتبطة بالسياقات المتعدّدة سواء منها التّاريخية أو الاجتماعية أو الدّينية هذا من جهة، ومتطلع إلى تحقيق مبدأ الاستمرار التاريخي ومبدأ القطيعة من ناحية أخرى، وذلك لظهور الدّين الإسلامي، الذي حافظ على الكلمة نفسها مع إضافة معنى شرعي إلى معناها اللّغوي الذي كان لها في الاستعمال.

ج-كلمتا الحلال و الحرام:

جاء في لسان العرب أنّ الحلال ضدّ الحرام، رجلٌ حلال أي غير محرم ولا متلّبسٍ بأسباب الحجّ، وأحَلَّ الرَّجلُ إذا خرجَ إلى الحِلّ عن الحرم، وأحلَّ إذا دخل في شهور الحِلّ، وأحرمنا أي دخلنا في الشّهور الحرم، أمّا الأزهريّ رأى أنّه يقال رجلٌ حلٌّ وحلالٌ، ورجل حِرمٌ وحرامُ أي محرم[2]، وذهب ابن عساكر إلى القول في رواية تنسب إلى رجل من خثعم: " كانت العرب لا تحرّم حلالا ولا تحلّ حراما، وكانوا يعبدون الأوثان ويتحاكمون، ومعنى هذا أنّهم كانوا يحلّلون ويحرّمون، وأنّ أمر الحلال والحرام إلى رجال الدّين منهم، وهم سدنة الأوثان[3]، أماّ اليعقوبي تعرّض لموضوع أديان العرب وشعائرها، فقال: "وكانت أديان العرب مختلفة بالمجاورات لأهل الملل، والانتقال إلى البلدان والانتجاعات، فكانت

---

[1] –ابن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص28.

[2] –ابن منظور، لسان العرب، ص974.

[3] –جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ص345.

قريش وعامّة ولد (معد) بن عدنان على بعض دين إبراهيم يحجّون البيت ويقيمون المناسك، ويقرّون الضيف، ويعظّمون الأشهر الحرم، وينكرون الفواحش والتّقاطع، والتظالم، ويعاقبون على الجرائم"[1]، اكتسبت كلمة "حلال" عدّة معانٍ عبر مراحل تاريخيّة مختلفة:

-معنى كلمة "حلال" (100ق.هـ/525م): كان الحلال من المال ونحوه: المُكْتسبُ من الطُّرقِ المحمودة، قال يحثُّ قريشا على إكرام ضيوف الكعبة:

" لو كان لي مالٌ يحتملُ ذلك لَكَفيْتُكُموه، وأنا مُخرجٌ من طَيّب مالي وحلاله، ما لم يُقطع فيه رَحِمٌ، ولَمْ يُؤخذ بظُلمٍ" (هاشم بن عبد مناف القرشيّ).[2]

*أمّا في 10هـ/ 631م: فالحلال من الأشخاص: مَنْ ليس مُحرماً ولا مُتلبّساً بإحرام، قال يُجيبُ من سأله من الحُجّاجِ عن قوله صلى الله عليه وسلم: أحِلُّوا: "حِلُّ ما يحلُّ للحلال من النّساء والطّيب... فغُشيت النّساء وسطعت المجامرُ".[3]

*معنى كلمة "الحرام" 100 ق.هـ/525م:

أنّها من الأمكنة ونحوها: ما له عَهْدٌ ومهابةٌ لا يحلُّ انتهاكُها.

يا عَمْرو، لا تفْجُر بمَكْ ـكَةَ إنّها بلدٌ حرامُ

(منسوب إلى بكر بن غالب الجُرْهميّ)[4]

---

[1] – جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ص346.

[2] –نور الدّين الحلبيّ (ت1044هـ)، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون السيرة الحلبية، المطبعة العامرة، مصر، 1292هـ، 12/1.

[3] –أحمد ابن حنْبل(ت241هـ)، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه، شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1416هـ-1995م/1421هـ-2001م، 202/23-203 (رقم الحديث 14943).

[4] –الشعراء الجاهليّون الأوائل : تحقيق: عادل الفريحات، دار المشرق، بيروت، ط2، 2008م، ص 287.

والحرام من المال ونحوه: المُكتسب بطريقٍ خبيثٍ.

الشّاهد: " وأنا مُخرِجٌ من طيب مالي وحَلاله ما لم يُقطعْ فيه رحمٌ، ولم يُؤخذ بظلمٍ، ولم يَدْخُل فيه حرامٌ" (هاشم بن عبد مناف القرشيّ).[1]

*معنى كلمة "الحرام" (50ق.هـ/573م): الحرام من الأشياء ما مُنِعَ من فِعْلِهِ، قال يصف غارتهم على الأعداء:

عَلَيْهَا شَيَامُ قَصْرُهُ دون مالكٍ

ولَيْسَ علَيْنا قَتْلُهم بحَرام

(زيد بن عمرو والهَمْدانِيّ)[2]

*معنى كلمة "الحرام" في (13ق.هـ/609م):

الحرام من الأشهر: ما لا تستحِلُّ العَرَبُ فيه القتالَ، وهي أشهر أربعةٌ، ذو القعدة، وذو الحِجّة، والمحرَّمُ ورجبُ.

الشّاهد:

فان يَهْلَكِ أبو قابُوسَ، يَهْلكْ

وبَيْعُ النّاس، والشّهر والحَرام

النّابغة الذُّبْياني[3]

---

[1] –نور الدّين الحلبيّ (ت1044هـ)، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون السيرة الحلبية، 7/1.

[2] –شعر همْدان وأخبارها في الجاهلية والإسلام، جمع وتحقيق ودراسة : حسن عيسى أبو ياسين، دار العلوم، الرّياض، ط1، 1403هـ–1983م، ص257.

[3] –ديوان النّابغة الذيباني، جمعه وشرحه وكمّله وعلّق عليه : محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية، تونس، الشركة الوطنية، الجزائر، 1976م، ص233.

*أمّا في السنة الرابعة قبل الهجرة (4 ق.هـ/ 618م): الحرام ما نهى عنه الشّارع نهياً جازماً، وتوعَّدَ فاعلَهُ بعقابٍ، وأثابَ تاركَهُ امتثالاً، يقول الله تعالى ﴿ ولا تقولوا (...) وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب..﴾النحل. 116، أمّا في السنة التاسعة هجرية (9هـ/630م) فالحرام من النّاس: من أهَلَّ بحَجٍّ أو عمرةٍ، وباشَرَ أسبابهما وشروطهما، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿ يا أيّها الذين آمنوا(...) غير محلّي الصّيد وأنتم حرُمٌ ﴾ (المائدة.1)، وكذلك في الأحاديث النّبويّة الشّريفة تواتر ورود كلمتي (الحرام والحلال)، حيث ارتبطتا بالخطاب الدّيني المتعلّق بالضّابط الشّرعي، يقول ﷺ في الحديث السادس من أحاديث المدونة: "إنّ الحلال بيّن وإنّ الحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات..." فمعنى الحلال والحرام تحدّد بتفصيل أكثر من القرآن الكريم والسنّة النّبويّة الشّريفة، فلا يكون في الأمر بدعة أو طفرة من شأنها أن تهزّ عوالم الإيمان لدى المخاطَبين أو المتلقين هزّا يؤدي بهم إلى النّفور التّام أو العصيان الكامل أو الرفض المطلق، رغم أنّ في هذا الأمر تجديدا كاملا وتغييرا جذريا، وهذا يمثل وجهاً من وجوه المحاجّة، ولعلّه أكثر نجاعة وأبلغها أثرا، ذلك لأنّ الأمور فيها يبنى جديدها على قديمها، ولأن الكلمة تكتسب شحنة دلاليّة من الاستعمال والتّداول عبر المراحل التّاريخيّة المختلفة.

د-كلمة "الرّوح":

ورد في الحديث الرّابع من مدونة الدّراسة، وهو الحديث المرويّ عن أبي عبد الرّحمن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصّادق المصدوق: {إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِيْ بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِيْنَ يَوْمَاً، ثُمَّ يَكُوْنُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُوْنُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ إِالمَلَكُ فَيَنفُخُ فِيْهِ الرُّوْحَ...}.[1]

---

[1] -صحيح البخاري بشرح فتح الباري 303/6، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم الحديث 3208.

فكيف تصوّر أهل الجاهليّة كلمة "الرّوح"؟

لقد سأل أهل مكّة الرسول ﷺ عن ماهيّة الرّوح، فنزلت الآية الكريمة: ﴿ويسألونك عن الرّوح، قل الرّوح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا﴾ (الإسراء.85)، وذكر المفسّرون " أنّ الذين سألوا رسول الله ﷺ عن الرّوح فنزلت هذه الآية بمسألتهم إيّاه عنها كانوا قوما من اليهود"[1]، وفي سؤالهم عن الرّوح معنى اهتمام القوم بالموضوع ومحاولة إثارة مشكلة للرسول ﷺ كانت مهمّة في أعين النّاس يومئذ، ممّا يدلّ على أهميّة المسألة في ذلك العهد.

*معنى كلمة الرّوح في سنة 100ق.هـ/525م: هي النّفس التي يحيا بها البدنُ.

اسْلُبوا عَقْلي ورُوحي بعْدهُ فَهُمُومي بعده لا تَنْجلي

(أسماء بنت ربيعة التّغليبية)[2]

فهي في تعريف علماء اللّغة "ما به حياة الأنفس، والذي يقوم به الجسد، وتكون به الحياة، وذهب بعضهم إلى أنّ الرّوح والنّفس واحد"[3]، وجاء في لسان العرب لابن منظور أنّ الرّوح هي النّفس، يذكّر ويؤنّث، والجمع الأرواح، وفي التّهذيب قال أبو بكر بن الأنباريّ الرّوح والنّفس واحد، غير أنّ الرّوح مذكّر والنّفس مؤنّثة عند العرب، وقال الفّراء: والرّوح هو الذي به يعيش الإنسان، لم يُخبر الله تعالى به أحدا من خلقه، ولم يُعطِ علْمهُ العباد، قال الزّجَاجُ: جاء في التّفسير أنّ الرّوح الوحيُ أو أمْر النُّبوة، ويسمّى القرآن روحاً"[4]، وفي الشّعر

[1] –الطبري، جامع البيان عن تاويل آي القرآن، ج15، ص67.

[2] –شعراء تغلب في الجاهلية أخبارهم وأشعارهم : صنعة: علي أبو زيد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1421هـ–2000م، 389/2.

[3] –جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ص136.

[4] –ابن منظور، لسان العرب، ص1768.

الجاهليّ القديم، فإنّ "لفظة (نفس) هي بمعنى الإنسان والجسد، أمّا (الرّوح)، فبمعنى النّفس أي التنفّس واستنشاق الهواء والريح، وتقابل لفظة (نفس) لفظة (نيفش) Nephesh في العبرانية، وتطلق على نفس كلّ كائن حي، من إنسان أو حيوان وبهذا المعنى وردت في العهد القديم، وتقابل لفظة Soul في الإنجليزية، وSeele في الألمانية، وقد استعملت لفظة Psyche اليونانية بمعنى (نفس) في العهد الجديد، ومن هذه اللّفظة اليونانية أخذ العلماء مصطلحهم Psychology/Psychologie أي علم النّفس"[1]، أمّا كلمة (الرّوح) فتقابل كلمة (روح) في العبرانية Ruach، ولفظة Spirit في الإنجليزية، وGeist في الألمانية، وتكون في مقابل النّفس في علم النفس، وتقابل لفظة Pneuma في اليونانية، ومعناها الهواء والرّيح والنّفس، وممّا يثير الانتباه أنّ المعاني الواردة في اللّغات الأعجمية، لديها شبها كبيرا مع المعاني التي ذكرها علماء العربية للألفاظ المذكورة، وهي النّفس، والريح، والهواء، والنسيم، فكان الاعتقاد عند العرب أنّ هناك كلمة أخرى ترد في معنى الرّوح وهي النّسيم، والنسم بمعنى نفس الروح كالنسمة، يقال ما بها نسمة، أي نفس وما بها ذو نسم، أي ذو روح، والنسم نفس الريح إذا كان ضعيفا كالنسم، وقد ربطوا بين النسيم والروح، وتصوّروا بأنّ بين التنفس والنّفس صلة، والتنفّس يكون بالنسيم، ولهذا قالوا لمن يموت موتا طبيعيا (مات حتف أنفه) و(مات حتف فيه)، والحتف الموت، لأنّ نفسه يخرج بتنفّسه من أنفه أو فيه، ولأنّهما نهاية الرمق، ومنها يكون التنفس"[2]، ولقد لخّص المسعودي آراء أهل الجاهلية في النّفس والرّوح فقال: "كانت للعرب مذاهب في الجاهلية في النّفوس، وآراء ينازعون في كيفياتها، فمنهم من زعم أنّ النّفس هي الدّم لا غير، وأنّ الرّوح الهواء الذي في باطن جسم المرء منه نفسه، ولذلك سمّوا المرأة منه نفساء، لما يخرج منها من الدّم، ومن أجل ذلك تنازع فقهاء الأمصار

[1] –جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ص138.

[2] –نفس المرجع، ص137.

فيما له نفسٌ سائلة إذا سقط في الماء: هل ينجسه أم لا؟، ورأى المسعودي أنّ غالبية الجاهليين كانت ترى أنّ الإنسان من جسد هو الجسم؛ أي مادة، ومن شيء لطيف ليس بمادة هو الرّوح أو النّفس، وهما "مصدرا القوى المدركة في الإنسان، ومصدرا الحياة، وأنّ بانفصالهما عن الجسد، أو بانفصال الجسد عنهما يقع الموت"[1]، وبهذا تَشَكَّلَ مفهوم الرّوح والنّفس لدى الجاهليين، فتعدّدت دلالتهما، فكان لها الأثر البارز في سلوك كثير منهم، فكان الوثنيون يخاطبون الأصنام كأنّهم يتصوّرون أنّ لها روحاً، وأنّها تسمع وتجيب، لذلك فإنّ استعمال هذه الكلمات بالمعاني التي في الأحاديث النّبويّة جاء يجسّد بالصّورة الحسيّة مفاهيم بعضها، سواء كانت مجردة أو على الأقل جديدة، وهكذا فإنّنا نرى أنّ الرسول ﷺ قد عمد إلى المتداول من كلام العرب، فجعل داله ومدلوله معا؛ أي دلالته التّصريحيّة، دالا لمعانيه المجردة أو الجديدة، وهو ما يسهّل على المتلقين أو السّامعين إدراك المقصود بهذه الكلمات إدراكا دقيقا وعميقا، وبهذه الطرائق من طرائق التّعامل مع الألفاظ العربية يتجلّى لنا البعد الحجاجي، فالرسول ﷺ استعمل ألفاظا مفهومة لدى السّامعين؛ باعتبار الخطاب كان شفويّا، مراعيا أطر المجتمع الذّهنيّة.

هـ-كلمة "القَدَرِ":

وردت كلمة "القدر" في الحديث الثاني من أحاديث مدونة الدّراسة في قوله صلى الله عليه وسلم: "... وتؤمن بالقَدَرِ خيره وشرّه..." أمّا عن أهل الجاهليّة فقد كان بينهم من كان يقول بالجبر، وبأنّ الإنسان مسيّر لا مخيّر، وأنّ كلّ ما يقع له مكتوب عليه، ليس له دخل في حدوثه، ومن هؤلاء القائلون بالدّهر والمنون والحمام وما شاكل ذلك من مصطلحات تشير إلى وجود هذا الرأي عندهم[2]، فهذا

[1] -جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ص141.

[2] - نفس المرجع السابق، ص153.

(حاتم الطائي) وهو من النّصارى على رأي، مؤمنا بالقضاء والقدر، وبما يأمر به الله، إذ يقوم:

اتيح له من أرضه وسمائهحِمَامٌ، وما يأمر به الله يفعل

فأسند الأمر والنّهي في هذا البيت إلى الله، وأمّا الإنسان فإنّه مأمور مسيّر، ونجده يكل أمره إلى الله، ويدعو قومه إلى تسليم أمرهم للإله الذي يرزقهم اليوم ويرزقهم غدا:

كلوا اليوم من رزق الإله وأيسروا وإن على الرّحمن رزقكم غدًا

وعن (المثقب العبدي) كذلك كان مؤمنا بالله وبالقدر، فما يقع للإنسان يكون بمشيئة الإله وقدره:

وأيقنت إن شاء الإله بأنّه سيبلغني أجلادها وقصيدها

و(القدر) و(المقدر)، و(المقدور) و(الأقدار) و(القضاء) من الألفاظ القديمة التي كانت تؤدي هذا المعنى الذي نبحث فيه قبل الإسلام، واستعمال المتكلّمين للقضاء والقدر وللقدرية، لا يعني أنّ تلك الكلمات من الألفاظ التّي نبعت في الإسلام، بل إنّ ظهورها في هذا العهد واشتهارها فيه، هو لاستخدام العلماء لها في مدلولات معيّنة وفي مصطلحات وأفكار توسّعت، واستقرّت في هذا العهد"[1]، ومن الشّعراء الجاهلين القائلين بالقدر (عبيد بن الأبرص) المقتول في قصّة معروفة مشهورة، حيث يتردّد اسم "الله" في الشّعر المنسوب إليه في كثير من المواضع، وتراه يتوكّل على الله، ويدعوا النّاس إلى الاعتماد عليه، فيقول:

من يسأل النّاس يحرموهوسائل الله لا يخيب

---

[1] – جواد علي، المفصل في تاريخ العرب ، 154.

وكذلك عمرو بن كلثوم في جملة من آمن بالقضاء وبالقدر، وبأنّ الموت مقدّر لنا، ونحن مقدورون له، وذلك في قوله:

وأنّا سوف تدركنا المنايامقدرة لنا ومقدرينا[1]

فكلمة (القدر) اكتسبت شحنة دلاليّة في ذلك العهد.

*وفي سنة 100 ق. هـ/ 525م: كان القَدَرُ يعني قضاء الله وحُكْمُه في خَلْقِه، يقول بَيْهس بن هلال الفزاريّ:[2]

ما كُلُّ مَنْ يَرْجُو الإيابَ يَرْجِعُ

والقَدَر المَجْلُوبُ ليس يُدفَعُ

أمّا في 1ق.هـ/621م: القدر هو الميقاتُ والموعدُ، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿ ألم نخلقكم من مآء مّهين، فجعلناه في قرار مكين إلى قدرٍ مَعْلوم﴾ (المرسلات.20-22)، أمّا القدر الوارد في حديث النّبي ﷺ "...وتؤمن بالقدر خيره وشرّه.." فهذا دليل على أهميّة الإيمان بالقدر، فاستعمال النّبي ﷺ لكلمة "القدر" في هذا الموضع مهّم جدّا، بحيث اكتسب معنى ديني يتضمّن:

*الإيمان بعلم الله المحيط بكلّ شيء جملة وتفصيلا، ودليل ذلك عموم الأدلّة مثل قول الله تعالى: ﴿والله بكلّ شيء عليم﴾ (البقرة.282)، فإذا حقّق العبد الإيمان بعلم الله، وأنّه جلّ وعلا محيط بكلّ شيء أوجب له ذلك الخوف من الله خشيته، والرّغبة فيما عنده جلّ وعلا، لأنّ كلّ حركة نقوم بها الله يعلمها.

*الإيمان بأنّ الله تعالى كتب في اللّوح المحفوظ مقادير كلّ شيء إلى يوم القيامة، قال تعالى: ﴿ وكلّ شيء أحصيناه في إمام مبين ﴾ (يس.12)، ويقول

---

[1] – جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ص156.

[2] –شعر قبيلة ذبيان في الجاهليّة، جمع وتحقيق ودراسة : سلامة عبد الله السويدي، مطبوعات جامعة قطر، الدوحة، 1408هـ-1987م، ص286.

جلّ وعلا: ﴿ ولقد كتبنا في الزّبور من بعد الذكر ﴾ (الأنبياء.)105، وهو اللّوح المحفوظ كذلك الإيمان بأنّ كلّ ما حدث في الكون فهو بمشيئة الله تعالى، فلا يخرج شيء عن مشيئته أبدا، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿ ولو شاء الله ما فعلوه ﴾ (الأنعام.137)، كذلك الإيمان بأنّ الله سبحانه وتعالى خلق كلّ شيء، فنؤمن بعموم خلق الله تعالى لكلّ شيء، يقول الله تعالى: ﴿ وخَلَقَ كلّ شيء فقدَّرَهُ تقديرا﴾ (الفرقان.2)، فكلّ شيء مخلوق لله، مثل حركات الإنسان، صفاته، وأفعاله...إلخ، فخالق الإرادة والقدرة هوالله سبحانه وتعالى[1]، فكان الحفاظ على كلمة (القدر) بمعناها الذي كان قبل نزول القرآن مع زيادة معاني شرعية لها مقاصدها.

و-كلمة "السّاعة":

وجدنا أنّ كلمة "السّاعة" التي وردت في الحديث النّبويّ الثاني من مدونة الدراسة حملت عبر التاريخ جملة من المعاني، تشترك كلّها في "الوقت" أو "الزّمن"، فمثلا في تاريخ(150 ق.هـ/476م) كانت "السّاعة" تعني الجزءُ القليلُ من اللّيل والنّهار.

تقول هند بنت بياضة الإياديّة:[2]

فما إنْ لَبِثْنا ساعةً بقِراهُمُ

وقد يُحْمَدُ الرِّفْدُ السَّريعُ المُبادِرُ

[1] -ابن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص ص 61-64.

[2] -ابن طيفور البغداديّ (ت 280هـ)، كتاب بلاغات النّساء وطرائف كلامهن وملح نوادرهن وأخبار ذوات الرأي منهن وأشعارهن في الجاهليّة وصدر الإسلام، تحقيق: أحمد الألفي، مطبعة مدرسة والدة عباس الأوّل، القاهرة، 1326هـ-1908م، ص183.

*وفي تاريخ 50ق.هـ/573م، فإنّ ساعةَ الأمْرِ: وقْتُ وقوعِهِ، يقول المتنخِّل الهُذَليّ:[1]

ونَفْسي سَاعَةَ الفَزَعِ الفِلاَطِ

*أمّا في تاريخ 9ق.هـ/613م: فتجلّى معنى السّاعة في الوقت الذي تقوم فيه القيامة، يقول الله عزّ وجلّ﴿... إمّا العذابَ وإمّا السّاعةَ فسيعلمون من هو شرٌّ مكاناً وأضعف جُنْدًا ﴾ (مريم.75)، وهذا هو المعنى الذي تعلّقت به كلمة "السّاعة" في موضع الحديث النّبويّ الشّريف، فبالإضافة إلى معناها القديم، اكتسبت معنى ديني جديد.

إنّ اللاّفت للانتباه فيما تقدّم عرضه هو الحفاظ على ما هو قائم وجار من كلم مع إدخال تغيير عليه بوجه من الوجوه، والدّافع إلى ذلك في رأينا هو أنّ رسول الله ﷺ استعمل لغة مفهومة، وألفاظا يستوعبها المستمعون، بحيث يبدو للمُوَجَّهِ إليه الخطاب أنّه بمثابة الدّعوة إلى الإقلاع عمّا ألفه، وإلى تغيير في البنى الفكرية والاجتماعية السائدة من قبل، ويوحي بالطبع إلى نماذج بديلة هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ مبدأ الاستمرار التّاريخي ومبدأ القطيعة هو شأن أي دين جديد، وهذا يوافق ما قاله عبد المجيد الشرفي فيما يخصّ هذه الظاهرة، ويعتبرها من خصائص الخطاب الدّيني في علاقته بالمجتمع الذي يظهر فيه، والدّليل على ذلك هو انتقاء الكلمات في الخطاب النّبوي، والذي يعكس خيارات الخطاب بمعنى مراميه وأهدافه وأبعاده، فهذا الاستمرار التّاريخيّ، ومبدأ القطيعة مع المثل السائدة في المجتمع من قبل، يعتبر وجها من وجوه المحاجّة، ولعلّه

[1] -كتاب شرح أشعار الهذليّين: صنعة أبي سعيد السّكريّ (ت275هـ)،رواية: أبي الحسن علي بن عيسى بن عليّ النحويّ بن أبي بكر أحمد بن محمّد الحُلواني عن السكري، حقّقه: عبد الستار أحمد فرّاج، راجعه محمود محمّد شاكر، مكتبة دار العروبة-مطبعة المدني، القاهرة، 1384هـ-1965م، 1273/3.

أشدّها نجاعة وأبلغها أثرا وهذا لاعتبارات منها: أنّ الأمور فيما يبنى جديدها على قديمها ومجهولها على معلومها، وهذا يجعل المتلقين أو المخاطَبين يذعنون لما يتلقونه من الخطاب النّبوي، فلا يكون النّفور أو الرفض أو العصيان.

ز–كلمة "الظلم":

وردت كلمة "الظلم" في الحديث الرابع والعشرين من مدونة الدراسة، والمرويّ عَنْ أَبي ذرٍّ الغِفَارْي رضي الله عنه عَن النّبيّ ﷺ فيمَا يَرْويه عَنْ رَبّهِ عزَّ وجل أَنَّهُ قَالَ: "يَا عِبَادِيْ إِنّيْ حَرَّمْتُ الظُّلْمَ....."، ولقد حملت شحنة دلاليّة عبر مراحل تاريخيّة مختلفة، نذكر منها:

– سنة 150ق.هـ/476م:

الظُّلمُ: الاعتداءُ بغير حقٍّ، ومجاوزةُ الحَدِّ.

يقول الحارث بن كعب المَذْحِجِيّ:[1]

من النّاس للْعُدْوَان والظُّلْم بَادِيا

*أمّا في سنة 13ق.هـ/609م: الظُّلْم: وضْعُ الشّيء في غير موضعه.

قال يستنكر أخذ قومه بذنب غيرهم، كما يُذْبَح الظَّبيُّ بدل الشاة قربانا للصّنَم:[2]

عَنَناً باطلا وظُلماً، كما تُعْتَرُعَنْ حُجْرَةِ الرَّبيضِ الظِّبَاءُ

(الحارث بن حِلّزَة اليشْكَريّ البكريّ)

---

[1] –شعراء مَذْحِج أخبارهم وأشعارهم في الجاهليّة: صنعة مقبل التّام عامر الأحمدي، مجمع العربيّة السّعيدة، صنعاء، ط2، 1435هـ–2014م، ص446.

[2] –ديوان الحارث بن حلّزة اليشكري : صنعة مروان العطية، دار الإمام النووي، دمشق، دار الهجرة، دمشق–بيروت، ط1، 1415هـ–1994م، ص71.

*أمّا في 3ق.هـ/619م: فالظّلم هو الشّرك بالله، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلمٍ ﴾ (الأنعام.82)، وفي تاريخ (1ق.هـ) كان معنى "الظُّلم": الميل عن الحقّ بلا شُبهةٍ، يقول الله تعالى: ﴿ وجَحَدوا بها واسْتيقنتها أنفسهم ظُلْمًا وعُلُوًّا ﴾ (النمل.14)

ويقول ابن قتيبة: "الظّلم في اللّغة وضع الشّيء غير موضعه(...) ومنه قوله النابغة:" والنُّؤْيُ كالحَوْضِ بالمظلومةِ الجلدِ، والمظلومة الأرض التي حفر فيها، ولم تكن موضع حفر سمّيت بذلك، لأنّ الحفر وضع غير موضعه فكأنّ الظّالم هو الذي أزال الحقّ عن جهته، وأخذ ما ليس له[1]، ويرى الرّاغب الأصفهانيّ أنّ الظلم في القرآن على ثلاثة أنواع: "ظلم بين الإنسان وبين الله، وأعظمه الكفر والشرك والنّفاق، وظلم بينه وبين الناس، وظلم بينه وبين نفسه"[2]، أمّا النّوع الأوّل من الظّلم فهو الأكثر شيوعا في القرآن، إذ كثيرا ما تأتي صفة "الظالمون" و"الذين ظلموا " فيه مقصودا بها المشركين[3]، فمعنى الظّلم بناءً على ما تقدّم يقتضي وجود نقطة دائرة، وقع الخروج عنها هي نقطة الحقّ، وقد عرّفه ابن عاشور بقوله: الظّلم هو الاعتداء على حقّ صاحب الحقّ"[4]، وهذا يقتضي وجود حقّ وصاحب حقّ ملازمين لصفة "الظلم" فيكون المنعوت بهذه الصفة لا فكاك له عن كونه محجوج، فإذا اعتبرنا معاني الكلمة في الأحاديث النّبوية الشّريفة لوجدنا أنّ لها ما يجسّد بالصّورة الحسيّة تلك المفاهيم التي تقدّم ذكرها.

وهكذا فإنّنا نخلص إلى أنّ الرسول ﷺ عَمَدَ في انتقاء ألفاظه إلى المتداول من كلام العرب، فجعل داله ومدلوله معًا، أي دلالته التّصريحيّة، دالا لمعانيه المجرّدة، وهو من شأنه أن يُسهّل على المتلقين إدراك المقصود بهذه الكلمات

1 –ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص28.

2 –الراغب الأصفهاني، المفردات، ص318.

3 –الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج9، ص103.

4 –نفس المرجع، ج7، ص332.

إدراكا دقيقا وعميقا، وبهذه الطرائق في التّعامل مع الألفاظ العربيّة يبني الحديث النّبويّ المجهول على المعلوم، وغير المتداول على المتداول، ويؤطر معانيه في قالب جديد، فيصبح جديدها مصوغاً صوغًا قديما، ويؤتي التّواصل ثماره، ويتحقّق الاقتناع لدى المتلقي، ويتحوّل بذلك قيمة الكلمة التّداولية إلى طاقة حجاجيّة منبعها انفتاح الخطاب النّبوي على اللّغة المتداولة في المحيط الذي قيل فيه، وبالتالي يستغلها على الوجوه الحجاجيّة التي ذكرناها، فكثير من الكلمات الواردة في أحاديث المدونة، تحيل إلى أشياء مرتبطة في أذهان متداوليها من العرب كالصّوم، والحجّ، والزّكاة، وغيرها، ولقد استخدمت في سياقات مختلفة، ونريد أن نقول هنا أنّ الخطابات النّبويّة لم تُلق في فراغ بعيدا عن الواقع، وإنّما كان كلامه ﷺ مستهدفا تقويم سلوك الإنسان الداخلي منه والخارجي، ليصبح خليفة الله في الأرض، ولتصبح الأمّة التي يشكّلها هذا الإنسان خير أمّة أخرجت للناس، ومن ثمّ "كان سلوك الإنسان الذي هو عبارة عمّا يصدر عنه من اعتقادات وأقوال وأفعال هو موضوع الطلب أو الكفّ أو الإباحة، أو بتعبير آخر هو ما يتعلّق به الخطاب الشّرعي ويحكم عليه بالأحكام التّشريعية، فيكون إمّا مأمورا به أو منهيا عنه، أو مباحا".[1]

رابعا: مظاهر نشاط الكلمة الحجاجيّة داخل الخطاب النّبويّ:

تتم هذه الإجراءات على وجه العموم بحركة العدول عن الاسم إلى الصفة، والصفة أكثر إفادة لمعنى التّقويم من الاسم عامّة، وسنبيّن ذلك من خلال الأخذ بأمثلة من الكلمات الواردة في أحاديث مدونة الدّراسة، والتي لها من الخصائص التقويمية الاقتضائية، فتكون للقارئ بمثابة الأمثلة الحيّة التّي تقرّب له المفاهيم.

[1] –إدريس حمادي، الخطاب الشّرعي وطرق استثماره، ص63.

أ- استعمال لفظة "الرسول" عوض "محمد"

لقد وردت لفظة "الرسول" في أحاديث الأربعين النووية ثمان مرات في سياقات متنوعة، منها ما كان في الحوار، ففي الحديث الثاني مثلا جرى حوار بين جبريل عليه السلام وهو رسول مَلَكُ مُبَلَّغٌ مُبَلِّغٌ، والرسول ﷺ وهو كذلك مُبَلَّغٌ مُبَلِّغٌ، وممّا ورد في الحديث الشّريف أنّ جبريل عليه السلام قال: "يا محمّد"، ولم يقل يا "رسول الله"، بمعنى أنّه ناداه باسمه العلم، وهذا لأنّ المقام اقتضى ذلك، والغاية ليُوهم الحاضرين أنّه أعرابيّ، فالأعراب ينادون النّبيّ باسمه العلم، وأمّا أهل الحضر فينادونه بوصف النّبوة أو الرسالة، ولمّا سأله جبريل عليه السلام عن الإسلام، أخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم: " الإسلام أنْ تشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمدا رسول الله "، ولم يقل رسول الله ﷺ "إنّي رسول الله " مع أنّ السياق يقتضيه لأنّه يخاطبه، لكن إظهاره باسمه العلم أوكد وأشدّ تعظيما، وقوله "محمّدا "هو محمد بن عبد الله الهاشمي القرشيّ من ذرية إسماعيل عليه السلام، وليس من ذرية إسماعيل رسول سواه ورسول الله بمعنى مرسل، والرسول "هو من أوحى الله إليه بشرع وأمر بتبليغه والعمل به"[1]، وإن كان اسم "محمّد" في حدّ ذاته إسما منقولا عن صفة، فهو في اللّغة "الذي كثرت خصاله المحمودة ومحمدٌ وأحمد من أسماء سيّدنا المصطفى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد سمّت محمدا، وأحمد، وحامدًا، وحمّادًا، وحميدا، وحمدا، وحُميدا، والمحمّد الذي كثرت خصاله المحمودة "[2]، قال الرّاغب الأصفهانيّ: "وقوله عزّ وجلّ: ﴿ ومبشرا برسول يأتي من بعدي إسمه أحمد ﴾(الصف.6)، فأحمد إشارة إلى النّبيّ ﷺ باسمه وفعله تنبيها على أنّه كما وجد إسمه أحمد يوجد هو محمود في أخلاقه وأحواله، وخصّ لفظه أحمد فيما بشّر به عيسى ﷺ تنبيها أنّه أحمد منه ومن الّذين قبله، وقوله تعالى محمّد رسول الله فمحمّد ههنا وإن كان من وجه إسما له

[1] –ابن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص28.

[2] –ابن منظور، لسان العرب، مادة(ح. م .د)، ص988.

علمًا ففيه إشارة إلى وصفه بذلك وتخصيصه بمعناه"[1]، ثمّ إنّ اسم "محمد" له مرجعه عند المشركين خاصّة في بداية الصّدع بالرسالة، فلم يكن يشير إلى معنى الصفة التي هي كما ذكرنا "كثرة الخصال المحمودة"، لذلك فإنّ تسميته بـ"الرسول" أو "النّبيّ" كما ورد في الأحاديث النّبويّة الشّريفة، وإن كان ذكر "الرسول" أكثر هي تعيينا له بالصفة التي تميزه من غيره، وتجعل له معنى يمتاز به عن سائر النّاس، فهو الحامل للأمانة التي كلّفه الله سبحانه وتعالى بها، وعليه تتشكّل العلاقة بينه وبين المخاطَبين السّامعين، من حيث إنّه رسول مُبَلَّغ مُبَلِّغ في إطار علاقة تواصلية، تنبني في الأساس على ضرورة الحاجة والخضوع والتّسليم والانقياد، فالعدول عن اسم العلم "محمد" إلى صفة "الرسول" خاصّة، تتحقّق بواسطته سمات دلالية جوهرية، فيتجلّى من خلال ذلك تلك الدرجة أو المرتبة العالية، والتي يتفوق بها عن سائر الناس، فهو سيّد ولدِ آدم ذو شخصية مبدعة إلى أقصى درجات الإبداع، ذو مقدرة، فكان له في خطاباته الأثر العظيم في بناء الإنسان وتقدّمه مع استمرار أهدافه تلك على اتّساع المكان، ودوام الزّمان، فالحديث النّبوي قد عمل في تكوين شخصية الصحابة الفريدة، التي حملت شعلة الدّعوة، وغيّرت العالم بأدب القرآن وأدب الحديث فإنّ أثر الحديث ليس محصورا فيهم، بل إنّ هذا الأثر يستمر بعد الصحابة إلى كلّ عصر وكلّ جيل، فلا شكّ أنّه يعترينا الشّعور العميق بصدق هذا النّبيّ والرّسول ويغمرنا حبّنا له ونحن نسمع أحاديثه ﷺ أو نقرؤها"[2]، لذلك فإنّ استعمال الرسول ﷺ لألفاظه تميّز بالانتقاء الدّقيق والعميق الأثر في النّفوس، فكلّ لفظ في موضعه له دوره في التأثير والإقناع، وله كذلك سمته الدلاليّة الجوهريّة، فالعدول مثلا عن اسم العلم "محمد" إلى صفة "الرسول" في الأحاديث النّبويّة الشّريفة له من السمات الدلاليّة ما يجعلها تسهم في تكوين المحتوى الوصفي العام لاسم "محمد "، كما عرفه أهل مكّة في بداية حياته رجلا منهم، أي من عامّة النّاس،

---

[1] –الرّاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص130.

[2] –نور الدين عتر، في ظلال الحديث النّبوي، ص7.

فاسْتعلتْ نظرة المشركين إلى النظر إليه من زاوية أنّ هناك من أعظم منه، ولهذا كان هؤلاء الخصوم إذا حاوروه لم يدعوه إلاّ باسم "محمد"[1]، وهذا فيه إنكار منهم لسمة "الرسول"، وتقرير بسائر السمات الدلاليّة التي تعود به إلى وضعه قبل النّهوض بالدّعوة، والتبشير بها، وعلى هذا فإنّ ذكر المحتوى الوصفي "الرسول" في الأحاديث النّبويّة الشّريفة فيه من التّنبيه على ترك دعائه باسمه، ومتضمّنا وجوب دعائه بصفته والله تعالى أعلم، وممّا قاله ابن كثير في تفسير الآية الكريمة، في قوله عزّ وجلّ﴿ لا تَجْعَلوا دُعَاء الرَّسُول بينكم كدُعَاء بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ (النور.63)، أي لا تُسَّموه إذا دَعَوْتُمُوه: يا محمد، ولا تقولوا يا ابن عبد الله، ولكن شرّفوه فقولوا: يا نبيّ الله، يا رسول الله"[2]، ولقد رأى الزّركشي أنّ "نداءه ﷺ بصفة "الرسول" أو "النّبيّ" فيه تعظيما له وتبجيلا، وتخصيصا بذلك عن سواه"[3]، فالعدول إلى اسم "الرسول" أو "النّبيّ" من شأنه أن يضفي على القول الذي يرد فيه بعدا منطقيّا، يجعل هذا القول مقنعًا خاصّة فيما ينشأ عن هذه اللّفظة "الرسول" أو "النّبيّ" في الخطاب من نظام دلاليّ ضمني، يقوم في مجمله على تعليل معنى ذلك الخطاب تعليلا يوّجهه وجهة حجاجيّة معيّنة، فقوله ﷺ في الحديث السّابع من أحاديث المدونة: { الدّين النصيحة قلنا: لمن؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامّتهم }.رواه مسلم:55، ينهض فيه لفظ "الرسول" بدور المعلل للزوم الطاعة، فالنّصيحة له تكون بتجريد المتابعة له، وأن لا تتبع غيره، يقول الله عزّ وجلّ:﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا ﴾ (الأحزاب.21)، والإيمان بأنّه رسول حقّا، فهو رسول صادق مصدوق، والإيمان كذلك بكلّ ما أخبر به من

1 –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص179.

2 –بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمّد السّلامة، الجزء السّادس (النور–يس)، دار طيّبة للنشر والتّوزيع، الطبعة الأولى، المجلة العربية السعودية، 1418هـ–1997م، الطبعة الثانية 1420هـ–1999م، ص89.

3 –الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص228.

الأخبار الماضية والحاضرة، والمستقبلة، ثمّ الامتثال بأمره، واجتناب نواهيه والذبّ عن شريعته[1]، فيأتي الاعتقاد الجازم أنّ ما جاء عن رسول الله ﷺ هو كما جاء عن الله تعالى في لزوم العمل به، لأنّ ما ثبت في السنّة فهو كالذي جاء في القرآن الكريم، يقول الله تعالى: ﴿ يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول﴾ (النساء.59)، فاستخدام لفظ "الرسول" عوض "محمد" فيه تعليل ومحاجّة، بالسبب لمتلقي الخطاب النّبويّ، وفي هذه المحاجّة بالسبب التي تؤديها كلمة "الرسول" مستخدمة عوض إسم العلم "محمد" يستند إلى ما اقترحه تولمين من خلال نموذجه الذي اعتبر فيه الحجّة ترتيب منظم للمعطى، والتي أثيرت من أجل تدعيم نتيجة ما، ويتم المرور من المعطيات إلى النتيجة بفضل الضامنات، ومثال عن ذلك: في قوله ﷺ في حديث "إنّما الأعمال بالنّيات": ".... فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله..." والمعطى هنا جملة شرطية، أداة الشّرط فيها "من"، وفعل الشّرط: كانت، وجواب الشّرط "فهجرة إلى الله ورسوله"، بحيث يقع المرور منه –المعطى– إلى النتيجة (وهي تحقّق مدلول الجملة بها؛ أي تحقّق العمل اللّغوي ونجاحه وحصول تأثيره في المتلقين، فتكون بذلك النتيجة أنّ الذي يريد ثواب الله، ونصرة دينه، ويريد رسول الله ليفوز بصحبته ويعمل بسنّته، ويدافع عنها ويدعو إليها، والذبّ عنه بالهجرة، فهذا نتيجته مكافأة الله له على ذلك العمل بأعظم ممّا عمل"[2]، وتكون الجملة في سياق التّشريع إنشاء طلبي وإن جاءت خبرية، وممّا لفت انتباهنا هو أنّ لفظ "الرّسول" ورد في سياقات مختلفة مقرونا إلى اسم الجلالة مثلما هو الشأن في المثال المذكور فيكون الإمثال مبرّرا دائما، بكون الّذي يطاع رسولا وليس إنسانا عاديّا، وهذا الاقتران في السيّاق بضمّ صفته ﷺ إلى لفظ الجلالة يزيد الأمر وجوبا في نفوس المخاطَبين المتلقين، ويأخذ بيد البشرية إلى التّوازن النّفسي، وقد

[1] –ابن عثيمين، شرح الأربعين النووية ، ص138.

[2] –نفس المرجع السابق، ص ص 16–17.

جاءت معاني الحديث دقيقة مع غاية الاختصار والوضوح وقوّة الإقناع والتأثير، وسِرُّ ذلك أنّه ﷺ أوتي جوامع الكلم.

ب- العدول عن لفظ "القيامة" إلى صفة "السّاعة":

وردت في الحديث الثاني أيضا من مدونة الدراسة كلمة "السّاعة" في مقام حواريّ جرى بين جبريل عليه السّلام والرسول صلى الله عليه وسلم، حيث جاءت عبارة "أخبرني عن السّاعة" والمقصود هنا أي أخبرني عن زمن وجود يوم القيامة، ومن الثّابت أنّ كلمة "القيامة" وردت كثيرا في القرآن الكريم، سواء في السور المكيّة أو المدنيّة، وفي أحيان كثيرة ينصرف عنها إلى إحدى صفاتها الكثيرة التي منها "السّاعة"، يقول عزّ وجلّ: ﴿ ويَوْمَ تقومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ المُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْر سَاعَةٍ كذلك كانوا يُؤْفَكُون﴾(الروم. 55)، جاء في التّهذيب أنّ القيامة يَوْمُ البَعْث يقومُ فيه الخَلْقُ بين يدي الحيّ القيّوم، ويقول ابن منظور: " أصله مصْدَر قامَ الخَلْقُ من قبورهم قيامةً، وقيل هو تعريب "قِيَمثا" وهو بالسريانية بهذا المعنى"[1]، واستنادا إلى هذا التّحديد فإنّ معنى كلمة "القيامة" هو بعث الخلق وقيامهم من قبورهم دفعة واحدة، فهي كما يقول الرّاغب الأصفهاني: " عبارة عن قيام السّاعة المذكورة في الآية الكريمة "يوم تقوم السّاعة"[2]، وبناء عليه، فإنّ العدول عن لفظ "القيامة" إلى صفة من صفاتها وهي "السّاعة" الواردة في الحديث النّبوي الشّريف لها غايتها الحجاجيّة، وهي إمّا "تحقيقا لزمن وجودها، فإنّها تقوم بغتة في ساعة، هي السّاعة الواجبة الوقوع الثابتة المجيء التي هي آتية لا ريب فيها"[3]، وإمّا لأنّها قطعة زمن غير معيّن وغير محدود، ويبقى علمها عند ربّي، وهي داهية عظيمة كما ذكر الشّيخ ابن عثيمين -رحمه الله تعالى- في كتابه "شرح الأربعين النووية".

[1] -ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق.و.م)، ص3787.

[2] -الراغب الأصفهاني، المفردات، ص429.

[3] -الزمخشري، الكشّاف، ج4، ص149.

ج–استخدام لفظة "أئمة" عوض "علماء" أو "الحكام"

ورد في الحديث السّابع من مدونة الدّراسة، المرويّ عن أبي رقيّة تميم بن أوسٍ الدّاريّ رضي الله عنه، أنّ النّبي ﷺ قال: { الدّين النّصيحة قلنا: لمن؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامّتهم }[1]، فالمقصود حسب ما جاء به ابن منظور في لسان العرب أنّ الإمام: كلّ من ائتمَّ به قومٌ كانوا على الصّراط المستقيم أو كانوا ضالّين، قال عزّ وجلّ: ﴿ يَوْمَ نَدعوا كلّ أُناس بإمامهم﴾(الإسراء.71)، قالت طائفة: بكتابهم، وقال آخرون: بنبيّهم وشرعهم، وقيل بكتابه الذي أحصى فيه عمله، وسيّدنا رسول الله ﷺ إمام أمّته، وعليهم جميعا الائتمام بسنّته التي مضى عليها، ويقول ابن سيده: والإمام ما ائتُمَّ به من رئيس وغيره، والجمع أئمّة، وفي التّنزيل العزيز: "فقاتلوا أئمة الكفر"؛ أي قاتلوا رؤساء الكفر وقادتهم الّذين ضعفاؤهم تَبَعاً لهم"[2]، وبناء عليه فاستعمال لفظة "أئمة" فيها من المعاني ما يجعلها تسهم في تكوين المحتوى الوصفي العام الذي لاسم "العالم" أو "الحاكم"، كما عرفهم المخاطَبون في ذلك العهد، فأئمة المسلمين صنفان من الناس: الأوّل: هم العلماء، والمراد بهم العلماء الربّانيون الذين ورثوا النّبي ﷺ علما وعبادة وأخلاقا ودعوة، هؤلاء هم أولو الأمر حقيقة، لأنّ هؤلاء يباشرون العامّة، ويباشرون الأمراء، ويبيّنون دين الله ويدعون إليه، أمّا الصنف الثاني من أئمة المسلمين فهم الأمراء أو الحكام أو الخلفاء المنقذون لشريعة الله، ولهذا فالعلماء مبيّنون، والخلفاء والأمراء والحكام منقذون، فيجب أن ينفّذوا شريعة الله عزّ وجلّ في أنفسهم في عباد الله، وفي عصرنا ينطبق حديث رسول الله ﷺ على الحكام، والرؤساء، والعلماء، والأئمة، إذ يتبيّن وجه التّبعيّة، من خلال الامتثال لأمرهم، والانتهاء عن ما نهوا عنه، فلا بدّ بالاعتقاد بإمامتهم أو إمارتهم أو رئاستهم، لذلك فإنّ لفظ "أئمة" جامع لسمات دلالية، تجعله ينهض

[1] –صحيح مسلم 74/1، كتاب الإيمان، باب بيان أنّ الدين النّصيحة، رقم الحديث 55.

[2] –ابن منظور، لسان العرب، مادة (أ. م. م)، ص133.

بدور المعلّل للزوم وجوب الإتّباع والطّاعة، في حدود ما أمر به الله سبحانه وتعالى، فاستخدام لفظ "أئمة" له غايته الحجاجيّة التّي توّجه المتلقي (المخاطَب) في أي زمان ومكان إلى نتيجة الأخذ بأمر الامتثال والطّاعة، وفق مبدأ ترتيب عناصر التّكوين اللّغوي في سياق (الحديث).

د-استخدام "المبْهم" عوضا عن "المعلوم"

منشأ هذا الاستخدام هو مخاطبة الجمهور الواسّع بخطاب الخاصّ والمراد به العموم، والأمثلة متنوعة في أحاديث مدونة الدراسة، منها على سبيل المثال الحديث السادس عشر المرويّ **عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلاً قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: أَوصِنِيْ، قَال: (لاَ تَغْضَبْ)** " فردّد مرارا، قال: "لا تغضب"، فالظاهر من اللّفظ أنّ الحديث النّبوي لم يكشف عن اسم الشّخص المعني بالأمر وهو مفرد، فجاء لفظ "رجل" وهو نكرة، دليل على عدم تعيين الشّخص فهو مبهم، أو من عامّة الناس والأصل في الخطاب أن يكون لمعيّن، وقد يخرج على غير معيّن ليفيد العموم، وهذا يأتي كثيرا في الأحاديث النّبويّة الشّريفة، بحيث لا يبيّن فيها المبهم، وذلك لأنّ معرفة اسم الرجل أو وصفه لا يحتاج إليه، وفائدة الحديث أنّ المخاطَب يُخَاطَبُ بما تقتضيه حاله، وهذه قاعدة مهمّة، فكأنّ النّبي ﷺ عرف من هذا الرّجل أنّه غضوب فأوصاه بذلك، وهذه القاعدة تفيد جمهور السّامعين والمتلقين، فالإنسان في أي زمان أو مكان يوصى بما تقتضيه حاله لا بأعلى ما يوصى به، لأنّ أعلى ما يوصى به غير هذا، والنّهي عن الغضب له مقاصد ذات فوائد كبيرة، منها أنّ الغضب يحصل فيه مفاسد عظيمة إذا أنفذ الإنسان مقتضاه، فكم من حالات طلاق في المحاكم سببها الغضب، وكم من قطيعة رحم سببها الغضب، فهذه الوصيّة فيها دواء لفظي يعالج بواطن النّفس المريضة، في أي زمان أو مكان، فاستخدام "المبهم" المفضي إلى التعميم يجعل المخاطَب جمهورا لا فردا، وهذا أفضل الحجاج ما جعله الرسول ﷺ عامًّا فهو للجمهور الواسع وإن كان المعني به في أصل إنشائه فردا أو جماعة ضيّقة، ويرى روبول

Reboul " أنّ ارتباط الحجاج بجمهور السّامعين عام Auditoire Universel له وظيفة سامية هي وظيفة المثال الحجاجي L'idéal argumentatif، وفي ذلك يقول: " رغم أنّ الخطيب يعلم أنّه إنّما يخاطِب جمهورا خاصًّا فإنّه يقدّم له خطابا يسعى إلى أن يتجاوز الحدود الضيّقة، ويتعدّى ذلك الجمهور الخاص إلى جماهير أخرى ممكنة، واضعًا في حسبانه –ضمنيا– ما تنتظره تلك الجماهير، وما يمكن أن تعترض عليه، وعلى هذا لا تكون مخاطبة الجمهور الخاصّ خطاب العام مخاطبة يُقصد بها إلى مخادعة الجمهور، وهذا هو سبيل من سبل مجاوزة الحدود الضيّقة، فبهذا يُقاس مدى نجاعة الحجاج[1]، وهناك مثال في قوله ﷺ في الحديث المرويّ عن أبي حمزة أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه خادم رسول الله ﷺ عن النّبيّ ﷺ قال: " لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه"، فهذا الخطاب يجعل الطرف المتلقي سواء في زمن إلقائه، أو بعده معنيا مباشرة بالقضية من خلال مخاطبته بضمير "أنتم" ممّا يجعل الطرف المتلقي طرفا متجدّدا دائما بواسطة العنصر الإشاري "أنتم "، فالخطاب جاء بصيغة المفرد والمقصود منه العام؛ بمعنى أنّ أي واحد منّا لا يكتمل إيمانه، فالنّفي هنا للكمال والتمام، وليس نفيا لأصل الإيمان "حتّى يحبّ لأخيه" وهذه للغاية، يعني إلى أن يحبّ لأخيه (المؤمن) ما يحبّ لنفسه، فضمير المخاطَب "أنتم" المتضمّن في لفظ "أحدكم" هو عنصر ممثل في صورة فارغة تملؤه عبر الزّمان ذاتٌ موّجَه إليها الخطاب النّبوي، وهذا العنصر يعتبر حقيقة مقاميّة وجودها رهين مقام السّماع أو القراءة في أي زمان وفي أي مكان كان ذلك، فمرجع هذا العنصر مقاميّ بالدرجة الأولى فهو عام، وهذا الاتساع في مدلول اللّفظة وإفادتها التّعميم أدّتا دورا حجاجيّا قائما على اختلاف المخاطَب في الزّمان والمكان من شأنه أن يجعل الكلام الوارد في الحديث الشّريف مثلا مرسلاً يُتمثل به في كلّ زمان ومكان والله أعلم.

---

[1]-Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, op, cit, pp 101-102.
نقلا عن عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص205.

خامسا- الأبعاد الحجاجيّة والتّداوليّة للظواهر اللّغويّة على مستوى النّص النّبويّ:

إنّ النّص النّبويّ هو فعل تواصلي يتميّز بسّمات وخصائص متفردة ومميّزة، وهذا يعكس القدرة التي يملكها المتكلّم على إنتاج النّص، وكذلك القدرة التي يملكها المتلقي على التّفريق بين النّص واللاّنص، وبالتالي القبول أو الرّفض، فالخطاب الملائم يكون مختلفا شكليّا عن اللاّنص، وهذا يدلّ على احتوائه لمميزات وسمات خاصّة تضمن له النّجاح على مستوى التواصل، فكان من بين ما يميّزه عن اللاّ نص ما يلي:

أ-الوحدة Unicité: وتتمثل في أنّه في مستوى معيّن ينظر إلى النّص على أنّه كلّ، وعلى أنّه وحدة مستقلة عن مختلف البنى المكوّنة له.

ب- الاستمرارية Continuité: تتمثل في أنّ النّص يحتوي على مجموعة من العلامات الشكليّة التي تسمع بعبور المعنى المعبّر عنه خارج حدود الجملة.

جـ-القصديّة Intentionnalité: وتتمثل في أنّ النّص هو أساسا فعل تواصلي يسعى المتكلّم عن طريقه إلى الدّخول في تفاعل مع خطاب عن طريق اللّغة لهدف ما.

د- الملاءمة Adéquation: وتتمثل في تلائم النّص مع الظروف التي تحيط به.

هـ- الموضوع Topicalité: وترتبط بضرور أن يكون له موضوع يبلوره، ويستطيع المتلقي أن يحدّده. و-الإخبارية Informativité: تتعلّق بمسألة أن

يكون للنّص مضمون إخباري أدنى، لاغيا بذلك كلّ إنتاج لا يبلور محتوى إخباريا إلى اللاّنص.[1]

وباعتبار الحجاج من أساسيات الخطاب التّواصلي، الذي يروم تحقيق هدف ما، فإنّ دراسته تستدعي النّظر إلى نسق النّص الحجاجي باعتباره مُنجزا لغوياً، حاملا لقيمة حجاجيّة، ويتميّز بوجود مؤشرات لغويّة، وروابط وعلاقات حجاجيّة، تتّجه بالمتلقي نحو نتيجة حجاجيّة معيّنة.

إنّ النّص العربيّ في تكوينه النّحوي نسقاً معيّناً من التّأليف والتشكيل، غير أنّ هذا التنسيق لا يستقر على حال، فهو يتغيّر بحسب غرض المتكلّم من الكلام، وبالتالي فإنّ ترتيب أركان النّص يخضع لمقاصد المتكلّم، فيلجأ إلى تشكيل تعبير مُؤسَّس على اللّغة التي هي وسيلة للتّواصل، ليتبلور بين عناصره تفاعل يؤثّر بعضه في بعض، فيتبيّن ذلك التجاوب والتّعاطف بين عناصره، حتّى يكوّن مستوى معيّن يتمثل في وحدة حيويّة متكاملة للدّلالة على المعنى المقصود من النّص، فإذا ما حدث طارئ في تركيب معيّن من النّص، ودخل عنصر لغويّ طارئ، أو أبدل به آخر، فإنّه يحدث نوع آخر من التفاعل، يظهر من خلاله ضرب من التنوّع التعبيريّ، وهنا نضرب مثالاً عن التّعبير الحجاجيّ الذي يلجأ فيه المتكلّم إلى مظاهر لغوية مثل "التقديم والتأخير، والحذف وتوسيط الجملة المعترضة، وما إلى غير ذلك، حتى تبلغ الحجّة غايتها، ويؤتي الخطاب ثماره، والحديث عن هذه المظاهر البلاغية في التّركيب هو حديث في صميم الحجاج، وهو المعنى الذي قامت عليه نظرية الحجاج عند "بيرلمان" و"تيتيكا"، حين طابقا بين البلاغة والحجاج، فالبلاغة لم تعد لباسا خارجيا للحجاج، بل إنّها

---

[1] –M.CHAROLLES : Introduction aux problémes de la cohérence des textes, L.F 38. Larousse 1978.

نقلا عن مفتاح بن عروس، الاتساق والانسجام في القرآن (أطروحة دكتوراه)،الجزائر، 2007/2008م، ص10.

تنتمي إلى بنيته الخاصّة–بحسب تعبير ريبول"[1]، وبما أنّ الخطاب النّبوي يحتوي العديد من العلامات الشّكليّة التي تسمح بعبور المعنى المعبّر عنه إلى خارج حدود الجملة، فإنّ المُخاطِب (الرسول ﷺ) استعمل العديد من المظاهر اللّغوية ذات التأثير القويّ في المتلقي، حيث برز دورها في كثير من المواضع في الخطابات النّبويّة المتنوّعة ذات المقاصد الجليلة، فكانت تلك المظاهر ذات قيمة حجاجيّة كامنة خلف كلّ خطاب نبوّي له مكوّناته الخاصّة به، ومن بين تلك المظاهر التي تسعى الدراسة إلى كشف فوائدها الجليلة في الخطاب النّبويّ الشّريف:

أ–الحذف والذكر:

لا تقتصر قضايا التّركيب على مجرد العلاقات بين الوحدات اللّغويّة في تركيب معيّن، سواء أكان جملة واحدة أم نصّا كاملا، ولكنّها تتجاوز ذلك إلى تحديد ما له علاقة بنسق النّص، فالحذف يؤدي دورا مؤثرا في تماسك النّص، وترابط أجزائه، وله مساحة واسعة –حسب دارسي الخط– بوصفه أحد مظاهر الأداء اللّغوي التي تشمل اللّغة في كلّ مستوياتها، فالجملة الحالية ترتبط –غالبا– بالجملة أو الجمل السابقة[2]، ولا شكّ أنّ حضور ثنائية (المذكور/ المحذوف) يعزّز موقف المتكلّم في سبيل إيصال فكرته مفهومة إلى الآخرين، كما قد يلجأ إلى حذف بعض أجزاء الجملة في سياق يوحي بالمحذوف[3]، لأغراض متعدّدة أهمّها الحجاج، فالحذف مقترن بالذكر، وقد يُحيل المحذوف إلى السياق

[1] –أوليفي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي (مقال)، ترجمة محمد العمري، ملحق بكتاب البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص216.

[2] –محمد عبد الباسط عيد، النّص والخطاب –قراءة في علوم القرآن، تقديم الأستاذ صلاح رزق، مكتبة الآداب للنشر، الطبعة الأولى، القاهرة–مصر، 1430هـ–2009م، ص183.

[3] –سناء البياتي، نحو منهج جديد في البلاغة والنقد، جامعة قار يونس –بنغازي، الطبعة الأولى، 1998م، ص22.

الخارجي، وعرّفه الدكتور طاهر حمودة بأنّه " ظاهرة لغويّة عامّة تشترك فيها اللّغات الإنسانيّة، حيث يميل الناطقون إلى حذف بعض العناصر المكرّرة في الكلام، أو إلى حذف ما يمكن للسّامع فهمه إعتمادا على القرائن المصاحبة حاليّة كانت، أو عقليّة، أو لفظيّة".[1]

لقد سعى علماء النّص وتحليل الخطاب إلى تجاوز الجملة الجزئية، فكان هذا العمل نقلةً واسعةً باتّفاق المحدثين على اختلافهم، وعليه تأسّس تعريف لساني للخطاب مفاده أنّه نص محكوم بوحدة كليّة واضحة، بحيث يتألّف من صيغ وجمل متراصّة منسجمة ومتواليّة، تصدر عن المخاطِب الذي يودّ تبليغ الخطاب وإيصاله إلى المخاطَب[2]، فأصبح الخطاب على هذا الأساس وحدة لغويّة أشمل من الجملة، نظام من الملفوظات، يتحدّد مفهومه في اللّغة بناء على التلفظ أو العلاقة بين الطرفين مخاطِب ومخاطَب.

وهذا تحديد عام للحذف، أمّا علماء القرآن واللّغويون نظروا إلى الحذف على أنّه فرع، والذكر أصل، وهذا التصوّر مردّه خصوصيّة النّص القرآني بوصفه رسالة من ربّ العالمين إلى البشر، تستوجب فهمها حقّ الفهم، والإيمان بها والعمل بمقتضاها"،[3] وذكر الزّركشيّ في كتابه "البرهان في علوم القرآن" أنّ الحذف لغة هو الإسقاط؛ ومنه حذَفْت الشعر إذا أخذتَ منه، واصطلاحا إسقاط جزءِ الكلام أو كلّه لدليل، وأمّا قول النّحويين: الحذف لغير دليل، ويسمى اقتصارا؛ فلا تحرير فيه، لأنّه لا حذف فيه بالكليّة (...)، وأمّا الحذف فمن

---

[1] –طاهر سليمان حمودة، مظاهر الحذف في الدّرس اللّغوي، الدار الجامعيّة للطباعة والنشر، الإسكندريّة–مصر، (د.ط)، 1998م، ص44.

[2] –محمد عبد الباسط عيد، النّص والخطاب –قراءة في علوم القرآن، ص16.

[3] –نفس المرجع السابق، ص185.

حذفت الشّيء قطعته، وهو يشعر بالطرح[1]، بخلاف الإضمار، ولهذا قالوا: "أنْ" تُنصب ظاهرة ومضمرة[2]، ورأى الرّماني (386هـ) أنّ " الحذف يدخل ضمن أوجه الإيجاز، فهناك وجهين الحذف والقصْر، أمّا الحذف إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام، والقصْر بنية الكلام على تقليل اللّفظ وتكثير المعنى من غير حذف، فمن الحذف (واسْأَل القرية)، ومنه (ولكنَّ البرَّ من اتّقى)، ومنه (براءة من الله)، ومنه (طاعةٌ وقولٌ معروف)، ومنه حذف الأجوبة وهو أبلغ من الذكر، وما جاء منه في القرآن كثير، كقول الله جلّ ثناؤه ﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ﴾ (الرعد.31)، كأنّه قيل لكان هذا القرآن، ومنه ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ (الزمر.73)، كأنّه قيل حصلوا على النّعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير[3]، والحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر؛ لأنّ النّفس تذهب فيه كلّ مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمّنه البيان[4]، وعُرّف الحذف أيضا بأنّه عملية تقوم على إسقاط عنصر أو عدّة عناصر من الجملة حضورها في العادة مطلوب[5]، وهو من الأساليب المشهورة في العربيّة؛ وعدّه ابن جني من شجاعة العربية، وعدّ من

---

[1] –بدر الدين عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، الجزء الثالث، صيدا–بيروت، د.ت، ص102.

[2] –نفس المرجع، ص103.

[3] –ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرّماني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي، حقّقها وعلّق عليها محمّد خلف الله أحمد/الدكتور محمّد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، (د.ت)، ص ص 76–77.

[4] –نفس المرجع السابق، ص77.

[5] –معجم تحليل الخطاب، بإشراف : باتريك شارودو–دومينيك منغنو، ترجمة عبد القادر المهيري–حمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة.تونس، (د.ط)، 2008، ص202.

صوره الممكنة حذف الجملة، والمفرد والحرف، والحركة[1]، ويقع في المسند والمسند إليه، والفضلة لمعاني بلاغية وتداوليّة تدلّ عليها القرائن، بشرط ألا يؤدي الحذف إلى الإلباس والتعمية[2]، ومن فوائده (الحذف) التفخيم والإعظام؛ لما فيه من الإبهام، لذهاب الذهن في كلّ مذهب، وتشوّقه إلى ما هو المراد، فيرجع قاصرا عن إدراكه، فعند ذلك يعظم شأنه، ويعلو في النّفس مكانه، ألا ترى أنّ المحذوفَ إذا ظهر في اللّفظ زال ما كان يختلج في الوهم من المراد، وخَلَصَ للمذكور"[3]، ومنها كذلك زيادة لذّة بسبب استنباط الذّهن للمحذوف، وكلّما كان الشّعور بالمحذوف أعسر، كان الالتذاذ به أشدّ وأحسن، ومنها: زيادة الأجر بسبب الاجتهاد في ذلك، بخلاف غير المحذوف، ومنها طلب الإيجاز والاختصار، وتحصيل المعنى الكثير في اللّفظ القليل، ومنها: التشجيع على الكلام؛ ومن ثم سمّاه ابن جني "شجاعة العربيّة"، ومنها: موقعه في النّفس في موقعه على الذكر؛ ولهذا قال شيخ الصناعتين عبد القاهر الجرجاني: ما من اسم حذف في الحالة التي ينبغي أن يحذف فيها إلاّ وحذفه أحسن من ذكره[4]، وأشاد كذلك عبد القهار بقيمة الحذف، حيث قال: "هو بابٌ دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنّك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بياناً إذا لم تُبِن"[5]، فالحذف عند عبد القاهر موقعه في النّفس أشد، مبنيّ على النّشاط الذّهني للمتكلّم ووعيه بقيمة الحذف في السياق الذي تكلّم فيه، ولمّا كانت أهميّة الحذف تكمن في إشارته للانتباه، وحثّه على إعمال الفكر، وتنشيط

[1] –ينظر : الخصائص لابن جني، ص544.

[2] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص230.

[3] –الزركشيّ، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص104.

[4] –نفس المرجع السابق، ص105.

[5] –عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص146.

الذّهن من أجل معرفة المحذوف وتعيينه، فإنّه يُشرك المخاطِب والمخاطَب في إنتاج الرّسالة الموجّهة إليه، بناء على تفاعله مع هذا المظهر اللّغوي الذي عدّه البلاغيون مسلكا لطيفا لإحداث التفاعل مع الخطاب في إطار تواصلي، واختلف النّحاة عن البلاغيين في معالجة الحذف مؤسّسين مسلكهم على مبدأ يجوز ولا يجوز، فجوّزوا ما عدَّ من المتممات مثل المفاعيل، ولم يجيزوا حذف ما كان عمدة في الكلام مثل الفاعل ونائب الفاعل[1]، ولعلّ ظاهرة الحذف، يتبدى فيها ذلك البعد الحجاجي القويّ، بحيث يبرز دور المتلقي في التفاعل مع هذه الظاهرة اللّغويّة، بإعمال فكره للتّأويل، وبهذا يتيح الحذف له استنتاج الحجّة والاقتناع بها ذاتيا، ولقد أشرنا فيما تقدّم ذكره، بأنّ الحذف نوع من أنواع الإيجاز الذي يقدّم الألفاظ القليلة التي تتبعها المعاني الكثيرة، لتكون أسرع نفاذا إلى السّمع، وأعلق بالذّاكرة، وأحسن موقعا في القلوب، وعن أهميّة الإيجاز في الخطاب الشّفوي، يقول "ريبول": إنّ النّص المكتوب شيء حاضر أمامنا، يمكننا أن نعيد قراءته وتحليله حسبما ما نريد...لكن هذه الإمكانيات تنعدم مع الكلام الشّفويّ، فالرسالة حدث يواكب اختفاؤه عمليّة إنتاجه، فما لا نسمعه أو نحتفظ به يضيع للأبد، فعلى الخطيب إذن أن يقاوم عدوّين قاتلين: عدم الانتباه، والنسيان، وليس في وسعه تحقيق ذلك إلاّ عن طريق إجراءات بلاغيّة"[2]، يظهر الإيجاز في كلام رسول الله ﷺ وهو من أحد أهمّ الإجراءات البلاغية التي استخدمها، لتكون الألفاظ أسرع نفاذا إلى سمع المتلقي، باعتبار الخطاب النّبويّ أصله خطاب شفويّ، وتكون كذلك أعلق بالذاكرة؛ كما حدّث بذلك رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح "وأوتيت جوامع الكلم"، وفي أحاديثه ﷺ ما لا يُحصى من الكلم الجوامع، ومن وسائل الإيجاز الحذف بصوره المختلفة، ولما كان" الحذف لا يجوز إلاّ لدليل احتيج إلى ذكر دليله، والدّليل تارة يدلّ على محذوف مطلق،

---

[1] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبوي، ص230.

[2] –ينظر : ريبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي (مقال)، مرجع سابق، ص223.

وتارة على محذوف معيّن "[1]، فمنها أن يدلّ عليه العقل، حيث تستحيل صحّة الكلام عقلا إلاّ بتقدير محذوف، كقوله تعالى: ﴿ واسأل القرية﴾ (يوسف. 82)، فإنّه يستحيل عقلا تكلّم الأمكنة إلاّ معجزة، ومنها: أن تدلّ عليه العادة الشّرعيّة، كما في قوله عزّوجلّ ﴿إنّما حرّم عليكم الميّتة﴾ (النحل.115)، فإنّ الذّات لا تتّصف بالحِلّ والحرمة شرعاً، إنّما هي صفات الأفعال الواقعة على الذوات؛ فعلم أنّ المحذوف التناول، ولكنّه لمّا حذف وأقيمت الميّتة مقامه أسند إليها الفعل، وقطع النّظر عنه، فلذلك أنّث الفعل في بعض الصور كقوله تعالى ﴿ حُرِّمَت عليكُم الميّتة﴾ (المائدة.3)، ومنها مايدّل العقل عليهما؛ أي على الحذف والتّعيين، كقوله عزّ وجلّ ﴿ وجاء ربُّك ﴾ (الفجر. 22)، أي أمره أو عذابه أو ملائكته؛ لأنّ العقل دلّ على أصل الحذف، ولاستحالة مجيء البارئ عقلا؛ لأنّ المجيء من سمات الحدوث، ودلّ العقل أيضا على التّعيين، وهو الأمر ونحوه، وكلام الزمخشريّ يقتضي أنّه لا حذف البتة؛ فإنّه قال هذه الآية الكريمة تمثيل؛ مُثِّلت حاله سبحانه وتعالى في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه، ومنها أن يدلّ العقل على أصل الحذف، وتدلّ عادة النّاس على تعيين المحذوف، كقول سبحانه وتعالى: ﴿ فذلِكُنَّ الّذي لُمْتُنّني فيه﴾ (يوسف. 32)؛ فإنّ يوسف عليه السلام ليس ظرفا لِلَوْمِهِنَّ؛ فتعيّن أن يكون غيره، فقد دلّ العقلُ على أصل الحذف، ثم يجوز أن يكون الظرف حُبُّه، بدليل ﴿شغفها حُبًّا﴾ (يوسف.30)، أو مراودته بدليل (تُراود فتاها) يوسف. 30، ولكن العقل لا يعيّن واحدا منها؛ بل العادة دلّت على أنّ المحذوف هو الثاني، فإنّ الحبّ لا يلام عليه صاحبه؛ لأنّه يقهره ويغلبه، وإنّما اللّومُ فيما للنّفس فيه اختيار، وهو المراودة لقدرته على دفعها، ومنها أن تدلّ العادة على تعيين المحذوف، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ لَوْ نَعْلَمُ قِتالاً ﴾ (آل عمران. 167) ؛ أي مكان قتالٍ، والمراد مكانا صالحا للقتال، ومنها أن يدلّ اللّفظ على الحذف، والشّروع في الفعل على تعيين المحذوف، كقوله

---

[1] –الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص108.

تعالى: (بسم الله) فإنّ اللّفظ يدلّ على أنّ فيه حذفا، لأنّ حرف الجرّ لابد له من متعلّق، ودلّ الشروع على تعيينه؛ وهو الفعل الذي جعلت التسمية في مبدئه؛ من قراءة، أو أكل، أو شرب ونحوه، ففي القراءة: أقرأ، وفي الأكل آكل، ومنها تقدّم ما يدلّ على المحذوف وما في سياقه، كقوله تعالى: ﴿ وأبْصِر فسوف يُبْصرون﴾(الصافات. 179)، وفي موضع آخر نحو: ﴿ مَا مَنَعَك أنْ تَسْجُد ﴾ (سورة ص.75)[1]، ومن صور الحذف في الحديث النّبويّ الشّريف ما يدرك من خلال الإعراب، ويُفهم من السياق، وسنُبيّن إن شاء الله تعالى تلك الصّور من خلال التطرّق إلى بعض النّماذج من أحاديث مدونة الدّراسة:

-النّموذج الأوّل:

***حديث "إنّما الأعمال بالنيّات"**

يأتي الحذف في هذا الحديث النّبويّ الشّريف متعلّقاً بمحذوف مطلق، فقوله ﷺ "إنّما الأعمال بالنيّات"، يدلّ على أنّ الحذف تميّز بالاتساع في المعنى، ذلك أنّ قوله صلى الله عليه وسلم: "إنّما الأعمال"، قال زين العرب: (إنّما) لحصر الحكم في المذكور بعدها، ونفيه عمّا عداه، فهي بمعنى (ما النافية) المذكور بعدها إلاّ نحو (إنّما إلهكم الله) (طه.98)؛ أي ما إلهكم إلاّ الله، فهي بحرف إنّ التّي للتّحقيق، تثبت الحكم للمذكور وبلفظة (ما) تنفيه عمّا عداه، واعترض عليه بمنع كون (ما) للنّفي، وإلاّ لصدرت، وأيضا "إنّ" لها الصدر، فكيف يجتمعان؟، فالأولى أن تجعل (ما) زائدة للتأكيد في ليتما وأخواتها، وإنّ لتأكيد الإثبات، وتضاعف التأكيد يفيد القصر، والمعنى: ليست الأعمال حاصلة إلاّ بالنيّة"[2]، ولابدّ هنا من حذف، لأنّه لم يرد نفي ذات "الأعمال" لثبوتها حتما وصورة من

---

[1] -الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص ص 108-110.

[2] -جلال الدين السّيوطي(ت911هـ)، عُقُود الزّبرجد في إعراب الحديث النّبوي، حقّقه وقدم له الدكتور سلمان القضاة، دار الجيل، ج2، بيروت-لبنان، 1414هـ-1994م، ص163.

غير اقتران النيّة بها، وإنّما المقصود نفي صحّتها أو نفي فضيلتها، وكمالها، لكنّ إضمار الصحّة أوْلى، لأنّه أقرب إلى نفي الذات، ولأنّ نفي الصحّة مستلزم لنفي جميع الصفات التّي للذات، كما أنّ نفي الذات مُستلزم لذلك، والتقدير: إنّما صحّة الأعمال واعتبارها بالنّيات، والنيّة لا تكون إلاّ لله عزّ وجلّ، والمقصود بالأعمال في هذا السياق هي أعمال الطّاعات، فهي التي لابدّ أن تؤسّس على نيّة، والدّليل في هذا السياق تدلّ عليه العادة الشّرعيّة، لأنّ النيّة هي جزء من العبادة، وهي شرط للأعمال الشّرعيّة، وذكر الأعمال يستلزم وجود ذات تقوم بها، ونحن مُحَاسَبون عليها عند الله عزّ وجلّ، فالأعمال واقعة على الذّات والنّيات واقعة على القلوب ؛ لأنّها أعمال باطنيّة لا يعلم كُنْهها إلاّ الله عزّ وجلّ، وهو المُحَاسِبُ على هذه الأعمال وهو "الفاعل"، وهو محذوف في هذا السياق، فالحذف يحسُن ما لم يشكل به المعنى، لقوّة الدّلالة عليه، وهذا يدلّ على التفخيم والإعظام له، وهذا ما يتجلّى في الجملة الثانية "وإنّما لكلّ امرئ ما نوى" وهي إخبارٌ أنّه لا يحصل له من عمله إلاّ ما نواه به، فإن نوى خيرا حصل له خير، وإن نوى به شرّا حصل له شرّ، وليس هذا تكريرا محضا للجملة الأولى، فإنّ الجملة الأولى دلّت على أنّ صلاح العمل وفساده بحسب النيّة المقتضية لإيجاده، وهذا دليل على أنّ صحّة الأعمال الظاهرة الواقعة على الذات البشريّة بصلاح نيّتها، والجملة الثانية دلّت على أنّ ثواب العامل على عمله بحسب نيّته الصّالحة، وأنّ عقابه عليه بحسب نيّته الفاسدة (...) فالعمل في نفسه صلاحه وفساده وإباحته بحسب النيّة الحاملة عليه، المقتضية لوجوده، وثواب العامل وعقابه، وسلامته بحسب نيّته التي صار بها العمل صالحا، أو فاسدا أو مباحا"[1]، وهناك من اعتبر أنّ الجملة الثانية مؤسّسة للجملة التي قبلها "إنّما الأعمال بالنّيات"، وهذا الكلام أرجح، لأنّ حمل الكلام على التأسيس أولى من حمله على التأكيد، فيكون قوله ﷺ " إنّما الأعمال بالنيّات" يراد به أنّ اعتبار

[1] –ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص36.

الأعمال بنيّة العامِل صحّة وفسادا، فحُذف العَامِل في الجملة الأولى، وذكر في الجملة الثانية "امرئ" لارتباط نيّة العمل به، فيصبح مسؤولا عن عمله، ويستحقّ الثّواب إذا كانت نيّته لله عزّ وجلّ، ولا يثاب إن كانت لغير الله تعالى، ومُطلق النيّة في كلامه ﷺ يراد بها غالبا تمييز المقصود بالعمل، والدّليل في الجملة الثانيّة يدلّ على محذوف معيّن، وهو وجوب التّعيين في نيّة ما يلتبس دون غيره؛ كالطّهارة، والزّكاة، والكفارة، والنسك للخبر الصحيح –خلافا لمن طعن فيه– أنّه ﷺ سمع رجلا يلبّي بالحجّ عن رجل فقال له: "أحججت عن نفسك؟ قال: لا، قال "هذه عن نفسك، ثمّ حجّ عن الرجل"[1]، ووجه فهم ذلك من هذه الجملة الثانية: أنّ أصل النيّة فيما يلتبس عُلم من الجملة الأولى، ومنع الاستنابة في النيّة علم من الجملة الثانية"[2]، فتغييب المبتدأ (اعتبار) في الجملة الأولى "إنّما الأعمال بالنّيات"، ونقل الاهتمام إلى مكوّن آخر يقصده المتكلّم المخاطِب، يؤدي إلى تحمل المتلقي مهمّة تعيين بؤرة الخطاب الجديدة، فيقوم بتحليل الكلام وتأويله، وتفسير مقاصده، وتلمس الأدلّة، حتى يتوصّل لموضع البؤرة، وهذا يجعله شريكا للمخاطِب في إنتاج الكلام، فيتبنى بذلك مقاصد المتكلّم، ويحصل الإذعان المقصود، فالمعلوم عند السّامع هو أنّ جزاء الأعمال كلّها عند الله سبحانه وتعالى، ولكن المقصود هو نقل الاهتمام إلى منبع الأعمال الظاهرة المندرجة ضمن الأعمال الشّرعيّة بواسطة الحذف المتولّد عن إضمار (صحّة)، والتّركيز على الحدث (النيّة)، والتّشديد على أهميّتها في صلاح الأعمال، لما يكون لها من الأجر والثّواب عند الله عزّ وجلّ، ولقد بدأ الحديث الشّريف بمقدّمة: " إنّما الأعمال بالنّيات"، ثمّ سار إلى نتيجتين عُبّر عنهما بأسلوب الشّرط "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يُصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه"، قيل القاعدة تَغَايُر الشّرط والجزاء،

[1] – أخرجه أبو داوود (1811) والبيهقي في السنن الكبرى " (337/4).

[2] – الشافعي، الفتح المبين، ص129.

فلا يقال مثلا: من أطاع الله أطاع الله، وإنّما يقال: من أطاع الله نجا، وقد وقعا في هذا الحديث متّحدين، وأجيب بأنّ التّغاير يقع تارة باللّفظ وهو الأكثر، وتارة بالمعنى، ويُفهم ذلك من السياق، و"يكون مؤول على إرادة المعهود المستقر في النّفس، كقولهم مثلا: أنت أنت؛ أي: الصديق الخالص، وهم هم؛ أي الذين لا يقدر قدرهم، أو هو المؤول على إقامة السبب مقام المسبب لاشتهار السبب"[1]، وقال ابن مالك: قد يقصد بالخبر المفرد بيان الشهرة وعدم التغير، فيتّحد بالمبتدأ لفظا، كقول الشّاعر:[2]

خَليلي خليلي دُون رَيْب ورُبّما

أي: خليلي من لا أشكّ في صحة خلّته، ولا يتغير في حضوره وغيبته.

وقوله أيضا: أنا أبو النّجْمِ وشِعْري شِعْري

أي: وشعري على ما ثبت في النّفوس من جزالته، والتّوصل به من المراد إلى غايته.

قال: وقد يفعل مثل هذا بجواب الشّرط كقولك: من قصدني قصدني؛ أي فقد قصد من عرف بإنجاح قاصده، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله"، وقال غيره: إذا اتّحد لفظ المبتدأ والخبر، أو الشّرط والجزاء، علم منهما المبالغة إمّا في التّعظيم، وإمّا في التّحقير"[3]، أمّا الزّركشي في "التنقيح" رأى أنّه لابدّ في الحديث من تقدير، لأنّ الشّرط والجزاء والمبتدأ، لابدّ من تغايرهما، وهنا قد اتّحدا، فالتّقدير "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله" نيّة وقصدا، فهجرته إلى الله ورسوله حكما وشرعاً، وفيه

---

[1] –السيوطي، عُقود الزبرجد ، ص ص 165–166.

[2] –قائله أبو النجم العجلي في الخصائص 337/3، والمنصف (10/1)، والمفصل (16)، والخزانة (211/1).

[3] –ينظر: السيوطي، عقود الزبرجد، ص ص 166–167.

كذلك وضع الظاهر(فهجرته إلى الله ورسوله) موضع المضمر، فإنّ الأصل: فهجرته إليهما، وفيه وجهان أحدهما: قصد الالتذاذ بذكره، ولهذا لم يعد في الجملة الثانية، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "ومن كانت هجرته إلى دنيا" إعراضا عن تكرير لفظ (الدّنيا)، وثانيهما: عدل عن ذلك لئلا يجمع بينهما في ضمير واحد، وقال زين العرب: الفاء في قوله ﷺ " فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله"؛ أي: من قصد بالهجرة القربة إلى الله تعالى، لا يخلطها بشيء من أغراض الدنيا، فهجرته إلى الله ورسوله، قيل: فهجرتة مقبولة عندهما، وأجره وثوابه واقع على الله تعالى، فإذا كان الشّرط سبب الجزاء، والسبب غير المسبب، وقد اتّحدا هنا، فإنّ الخبر في الجزاء محذوف، وفيه نظر إذْ لا دلالة أو دليل على الخبر المحذوف، والأولى في الجواب ما قاله الفاضل ابن مالك وساق كلامه المتقدم، ثم قال: واعلم أنّ (إلى الله) في الشّرط يجوز كونه خبر كان، ويجوز تعلّقه بهجرته، فـ"كان" حينئذ تامّة، فأمّا الجزاء فـ(إلى الله) لا يتعلّق بهجرته[1]، أمّا في قوله صلى الله عليه وسلم: "ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه"، يقول الكرماني: قوله (لدنيا) هو إمّا متعلّق بالهجرة إن كان لفظ (كانت) تامّة، وهو خبر لـ (كانت) إن كانت ناقصة، ثمّ قال: وقوله صلى الله عليه وسلم: "إلى ما هاجر إليه"، إمّا يكون متعلّقا بالهجرة، والخبر محذوف؛ أي هجرته إلى ما هاجر إليه غير مقبولة وغير صحيحة، وإمّا أن يكون خبر (فهجرته) والجملة خبر المبتدأ الذي هو (من كانت)، وأدخل الفاء في الخبر لتضمن المبتدأ معنى الشّرط"[2]، فالجزء المحذوف هو: فلا ثواب له عند الله، والمذكور مستلزم له دالّ عليه، أو فهي هجرة قبيحة خسيسة، لأنّ المبتدأ والخبر وكذا الشّرط والجزاء إذا اتّحدا صورة يعلم منه التعظيم، نحو كما ذكرنا فيما تقدّم، أنا أنا، وشعري شعري، "ومن كانت هجرته

---

[1] – السيوطي، عقود الزبرجد، ص ص 167-168.

[2] –نفس المرجع، ص170.

إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله"، والتحقير نحو: فهجرته إلى ما هاجر إليه، أمّا الفعل الإنجازي المتحقّق في الحديث هو تحذير المخاطَبين من فساد العمل بحسب النيّة المقتضية لإيجاده، لأنّ الثّواب والأجر بحسب نيّة العامل الصّالحة، وأنّ عقابه عليه بحسب نيته الفاسدة، وقد تكون نيّته مباحة، فيكون العمل مباحا، فلا يحصل له به ثواب ولا عقاب، وعدم الاستهانة بهذا الأمر، وفي الحديث كذلك دعوة إلى إخلاص النيّة لله عزّ وجلّ، لأنّ الهجرة إلى الله تعالى باقية إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، فلا ينفع قول إلاّ بعمل، ولا ينفع قولٌ وعملٌ إلاّ بنية، ولا ينفع قولٌ وعملٌ ونيّةٌ إلاّ بما وافق السنّة، وهذا الحديث بإسناد ضعيف عن ابن مسعود[1]، فأفضل الأعمال أداء ما افترض الله عزّ وجلّ، والورع عمّا حرّم سبحانه وتعالى، بفعل المأمورات، وترك المحظورات، والتوقّف عن الشّبهات وهذا يتم بأمرين: أن يكون العمل في ظاهره على موافقة السنّة النّبويّة، والثاني: أن يكون العمل في باطنه يُقصد به وجه الله عزّ وجلّ.

إنّ ممّا يلاحظ في هذا الحديث النّبويّ الشّريف أنّ التّكرار لعب دورا حجاجيا مهمّا، إذ يُعدّ من أهم الوسائل التي تسهّل الاستيعاب والتذكر، وهو ما يسهّل التعايش مع الخطاب، ومن ثمّ الاقتناع به والإذعان لما جاء فيه، وبصفة عامّة، فإنّ الحذف في الحديث النّبويّ الشّريف أقيم لدليل دلّ على محذوف مطلق، ومحذوف معيّن، فمثلا الدّليل في "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله" يدلّ عليه العقل، حيث يستحيل صحّة الكلام عقلا إلاّ بتقدير محذوف، فإنّه يستحيل عقلا الهجرة إلى الله سبحانه وتعالى، باعتبار الهجرة الانتقال من بلد إلى بلد، فكان المحذوف تقديره: من قصد بالهجرة القرب إلى الله تعالى لا يخلطها بشيء من أغراض الدنيا، وهذا يؤدي إلى إحداث أثر عقلي وشعوري معيّن في المخاطَب، وليس لمجرد إخباره فقط، وإفادته بالنتيجة، والله تعالى أعلم.

---

[1] –ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص40.

- **النّموذج الثاني: حديث " أركان الإسلام"**

يأتي الحذف في الحديث النّبويّ المرويّ عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب (قال: سمعت رسول الله) يقول: { بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُوْلُ اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلاةِ، وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ البِيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ }[1]، في صورة بناء الفعل لما لم يسم فاعله، بمعنى حذف الفاعل وإقامة غيره مكانه ببناء الفعل لما لم يسمّ فاعله؛ أي الدّين الذي جاء به النّبي صلى الله عليه وسلم، فهو مبنيّ (مؤسّس) على هذه الأركان "شبّه الإسلام ببيت مرفوع مبنيّ، أركانه هي المذكورات في هذا الحديث، والسؤال الذي يتبادر إلى ذهن المتلقي هو: من الذي بنى الإسلام؟، والجواب: أنّه بناه بانِيَان أحدهما بناه استقلالا ابتدائيا، والثاني بناه تبليغا، أمّا الأوّل فهو الله عزّ وجلّ، فالله هو الذي بنى إسلامه ودينه وشريعته على هذه الخمس، وأمّا الثاني فهو النّبيّ صلى الله عليه وسلم، فهو مبَلِّغٌ عن الله تعالى، إذن بناء الله لهذا الإسلام بناء تشريع استقلالي، وبناء النّبيّ ﷺ لهذا الإسلام بناء أدائي تبليغيّ، لأنّ النّبيّ ﷺ وإن كان يُشرّعُ ابتداء إلاّ أنّه لا يُشرّع استقلالا، بل جميع تشريعاته وحيٌّ أوحاه الله عزّ وجلّ إليه، والحذف في سياق هذا الحديث النّبويّ الشّريف له من المزايا ما لا نعلمه وما نراه، ومن أهمّها: الاتساع في المعنى؛ أي أن هناك فتح المجال للتأويل بالنسبة للمتلقي، وقد أشار سيبويه إلى أنّ نائب الفاعل يحدث فيه أمران: الاختزال في المبنى مقابل الاتساع في المعنى، يقول: تقول على قول السائل: كم ضربة ضُرب به، فنقول ضُرب به ضربتان.. لأنّه أراد أن يبيّن له العدّة، فجرى سعة الكلام والاختصار"[2]، ومن أمثلة الحذف كذلك ببناء الفعل للمجهول في الحديث النّبويّ الشّريف، قوله ﷺ في الحديث الرابع المرويّ عَنْ عَبْدِ اللهِ بنِ مَسْعُوْدْ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُوْلُ اللهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ المَصْدُوْقُ: {إِنَّ

[1] –صحيح البخاري بشرح فتح الباري 49/1، كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، رقم الحديث 8.

[2] –سيبويه، الكتاب، ج1، ص229.

أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِيْ بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِيْنَ يَوْمَاً نُطْفَةً، ثُمَّ يَكُوْنُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُوْنُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ المَلَكُ فَيَنفُخُ فِيْهِ الرُّوْحَ، ويُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكَتْبِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيْدٌ. فَوَ اللهِ الَّذِي لاَ إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُوْنُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إلا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إلا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا } (رواه البخاري:3208، ومسلم:2643)، تضمّن هذا الحديث ثلاثة مواضع للفعل المبنيّ لما لم يسم فاعله، والشّاهد في ذلك (يُجمعُ)، (يُرسل)، (يُؤمرُ)، حيث حُذف الفاعل، وكلّها تحيل إلى مرجع واحد معلوم وهو الله عزّ وجلّ ففي (يُجمع) فإنّ الله تعالى يجمع مادة خلق الإنسان في محل الولادة من الرحم في هذه المدة، أي يضم ويحفظ مادة خلقه"[1]، أمّا (يُرسَل) فالله تعالى هو الذي يُرسل المَلَك؛ أي الموكل بالرّحم، وبالنسبة للشّاهد الثالث (يُؤمر)؛ أي أنّ الله هو الذي يأمر الملك، فالمقصود هنا هو نقل الاهتمام بواسطة الحذف المتولّد عن بناء الفعل للمجهول إلى التّركيز على الحدث والتّشديد على أهميته، والحدث هنا هو تبيين مراحل التكوين التي يمرّ بها خلق الإنسان، وهذا من آيات الله عزّ وجلّ، فهذه الأطوار التي تأتي على الجنين في بطن أمّه: طور النّطفة، طور العلقة، طور المُضغة، طور العظام، واللّحم، ثم يكون إنساناً، هذا من عجائب قدرة الله تعالى، فالفاعل في هذا الحديث النّبويّ الشّريف معلوم بالنسبة للسّامع، ولكنّ المقصود هو نقل الاهتمام بواسطة الحذف إلى الحدث (مراحل تكوين الجنين)، والتّركيز عليه، لما يكون له من زيادة في إذعان السّامع، والتأثير فيه، وتحفيزه لاكتشاف العلوم المتعلّقة بذلك، خاصّة وأنّ علماء الطبّ في عصرنا أثبتوا قول النّبي ﷺ وهو الصّادق المصدوق الذي ما ينطق عن الهوى، وتغييب الفاعل في هذا الحديث النّبوي الشّريف أدّى إلى نقل الاهتمام إلى مكوّن آخر يقصده

[1] –الشافعي، الفتح المبين، ص200.

المتكلّم، وبذلك يحمل المتلقي مهمّه تعيين بؤرة الخطاب الجديدة و" البؤرة هنا هي وظيفة يسندها المتكلّم إلى المكوّن الحامل للمعلومة الأكثر أهميّة وأكثر بروزا في الجملة[1]، فيقوم المتلقي بتحليل الكلام، وتفسير مقاصده، وتلمس الأدّلة، حتّى يتوصل لموضع البؤرة، ممّا يجعله شريكا للمتكلّم في إنتاج الكلام، فيتبنى بذلك مقاصد المتكلّم، ويحصل الإذعان المرجوّ[2]، ومثل قوله ﷺ في الحديث الثامن المرويّ عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: { أُمرت أن أقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة؛ فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى}[3]، ففي هذا الحديث الشّاهد في الفعل المبني للمجهول هو "أُمرت" وفاعله معلوم هو الله؛ أي أمرني الله تعالى؛ إذ ليس فوق رتبته ﷺ من يأمره إلاّ الله تعالى، ومن ثمّ لم يأت فيه الاحتمال في قول الصحابي: أمرنا، أو نهينا؛ لأنّ فوقه من يمكن إضافة الأمر إليه غير النّبيّ ﷺ من نحو خليفة، ومعلّم، ووالد، ورئيس، لكن لما بَعُد هذا وكان الظاهر من حال الصّحابي أنه لا يطلق ذلك إلاّ إذا كان الآمر أو النّاهي هو النّبيّ صلى الله عليه وسلم، كان الأصح له حكم المرفوع، وكأنّه قال: أمرنا، أو نهانا النّبيّ صلى الله عليه وسلم، وحذف الفاعل هنا تعظيما، من قولهم: أمر بكذا، ولا يذكرون الآمر تعظيما له وتفخيما"[4]، ثمّ إنّ الفعل إذا بُني لما لم يسمّ فاعله، لم يلزم ذلك أن يكون للجهل بالفاعل، بل ليُعلم أنّ الفعل قد وقع به، فيكون المعنى هذا لا ذكر الفاعل، كما أشار إليه ابن جنيّ إلى ما يكون من الاهتمام بالفعل في حال البناء للمجهول،

---

[1] –ينظر : أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللّغة العربيّة، دار الثقافة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1998م، ص128.

[2] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص231.

[3] – أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة، 25، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله ويقيموا الصلاة، 22، 36.

[4] –الشافعي، الفتح المبين، ص259.

وقال: ألا ترى إلى قول الله سبحانه وتعالى ﴿ وخُلق الإنسان ضعيفا﴾ (النساء/28)، وقوله﴿ خُلق الإنسان من عجل ﴾ (الأنبياء-37)، وهذا مع قوله تعالى﴿ ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه﴾ (ق.16)، وقال سبحانه﴿ خلق الانسان من علق﴾ (العلق.2)، فالغرض في نحو هذا المعروف الفاعل إذا بني للمفعول إنّما هو الإخبار عن وقوع الفعل به وحسب، وليس الغرض في ذكر من أوقعه به فاعرف ذلك"[1]، ورأت بنت الشّاطئ (**عائشة محمد علي عبد الرحمن**) إلى أنّ البناء للمجهول فيه " تركيز للاهتمام بالحدث، بصرف النّظر عن مُحْدثه، هذا ما تطرقنا إليه فيما تقدّم ذكره[2]، وممّا يلاحظ أنّ كلّ الأفعال المبنية للمجهول التي ذكرناها، والواردة في الأحاديث الشّريفة المذكورة في الأربعين النووية، تحيل إلى مرجع واحد في الحديث الواحد معلوم وهو الله جلّ ذكره، وهذا تعظيما له سبحانه وتعالى، والحذف في الحديث النّبوي الشّريف فيه من الفوائد ما لا يُحصى، نذكر منها أنّه يسهّل الاستيعاب والتذكر، والتعايش مع الخطاب، ومن ثمّ الاقتناع به، والإذعان لما جاء فيه، ثم الالتزام بما جاء به الكتاب والسنّة النّبوية الشّريفة، فيتّضح الأثر في صورة أعمال وسلوكيات فردية في المجتمع والأسرة، وغيرها من المؤسسات الأخرى.

كخلاصة عامّة، فإنّ مقصود الحجاج العام الذي يلازم الحذف هو نقل البؤرة والاهتمام من المحذوف الفاعل إلى الفعل، حتّى لا ينشغل المتلقي بمتابعة المحذوف عن الاهتمام بالفعل، فالغاية الحجاجيّة لحذف الفاعل في الأحاديث النّبويّة الشّريفة المذكورة التي ورد فيها الحذف هي التأثير في السّامع، بجعله

---

[1]-أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرون، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د.ط، ج1، القاهرة-مصر، 1999م، ص135.

[2] -عائشة محمد علي عبد الرحمن المعروفة ببنت الشاطىء (ت1419هـ)، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، الطبعة السابعة، ج1، القاهرة-مصر، ص81.

يركّز على الحدث أكثر، ولأنّ الفاعل معلوم عنده مسبقا، فإنّ هذا الانتقال من الفاعل إلى الحدث، وإبراز مثلا في الحديث الثالث "أركان الإسلام" أهم أركان الإسلام، وفي الحديث الرابع " الأعمال بخواتمها" أطوار الجنين التي تكلّم عنها النّبي ﷺ في زمانه بالرغم من غياب الوسائل العلميّة التي تكشف عن ذلك، ولكنّ الطبّ الحديث أثبت صدق نبوّته صلى الله عليه وسلم، فهذا الانتقال يُعدّ في حدّ ذاته غاية حجاجيّة، تُنشط ملكة التأويل لدى السّامع والمتلقي باعتبار أنّ خطابه ﷺ في أصله شفويّ.

***البعد التّداولي للحذف:**

إنّ المعنى لا يقف عند حدود البناء التّركيبي للجملة أو النّص فقط، فالعديد من الظواهر اللّغوية يتبدى فيها البعد التداولي جليّا، لذلك فإنّنا نجد أنّ المعنى يُستخلص أو يُستخرج كذلك من " مجموعة عوامل المقام الذي يعتبر وعاءً، قيلت فيه العبارة، ويشمل المتكلّم والمستمعين والمكان والزّمان والموضوع والأسلوب، والغاية التي يقصدها المتكلّم، والنتائج العلميّة والسلوكيّة التي تحدثها العبارة في المخاطَب والمستمعين"[1]، فالنّص النّبوي هو رسالة تبليغ عن ربّ العالمين في المقام الأوّل تتوسل بطاقة الأسلوب التأثيرية، وكذلك تلزم متلقيها أن يتجاوز الاعتقاد إلى الفعل، وهذا ما نقصده بتداولية المظاهر اللّغوية في دراسة الحديث النّبوي الشّريف، الذي يُعد الحذف أبرز مجالها، والذي تتعلّق أسبابه وفوائده بأطراف التّواصل الثلاثة: المخاطِب والمخاطَب والخطاب، ولقد شكّل الحذف فيما تقدّم ذكره حضورا أكثر وضوحا، فكان اقتراب المخاطِب (الرسول صلى الله عليه وسلم) يقابله حضور أكثر وضوحا للمخاطَب أو المستمع، وهذا أمر متوقع، فالحذف غياب يستكمله المتلقي، ومن دلالات الحذف المتعلّقة بالمخاطَب، ما كنّا قد أشرنا إليه سابقا وهو حذف الفاعل في بناء الفعل المبني للمجهول، فكان

---

[1] –محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب، ص185.

المحذوف معلوم وهو الله عزّ وجلّ، وغاية ذلك تفخيم المحذوف في نفس المخاطَب، لما فيه من الإبهام، لذهاب الذهن فيه كلّ مذهب، وتشوقه إلى ما هو المراد، فيرجع قاصرا عن إدراكه فعند ذلك يعظم شأنه[1]، وزيادة اللّذة بسبب استنباط الذّهن للمحذوف، وقد يلجأ المخاطِب للحذف دفعا للسأم والملل، كي يظل المخاطَب مشدودا إلى النّص، وقد يكون الحذف كذلك تقصيرا للزّمن من أجل ذكر المهم، وهذا ما نجده خاصّة في باب التّحذير والنّهي، والتّرغيب، وللحذف كذلك تأثير، فالتّداولية تؤكد قدرة الخطاب على الاستمرار والتّفاعل مع المتلقي عبر مستويات متعدّدة، وفي نفس الوقت تؤكد قدرة هذا الخطاب على استيعاب السيّاق على تنوعه بكيفيات مختلفة.

ب- التّقديم والتّأخير:

إنّ الوصول إلى مقاصد الحجاج يقتضي بناء الخطاب بناءً لغويا تفاعليّا، تُوظّف فيه اللّغة لغرض التأثير والإقناع، " فالحجّة وحدها لا يمكن أن تكون فعّالة لمجرد أنّها حجّة جيّدة، بل ينبغي بالضرورة لكي تكون فعّالة حقّا أن تصاغ الصياغة المناسبة"[2]، ولذا فقد يعمد المحاجّ أو المخاطِب إلى الخروج عن التّركيب المألوف للنّص مثل مخالفة النمط الأصلي من الكلام ليكون قادرا على الإقناع، فيعدل بالتّقديم أو التأخير، أو الحذف كما رأينا فيما تقدّم ذكره، أو الزيادة، أو نحو ذلك، وهذا كلّه ليجعل المتلقي السّامع ينتبه إلى ما يقوله، ويستحوذ على عقله وقلبه، فتبلغ الحجّة مداها، وتحقّق غايتها، وهذا يُعد تصرّف باللّغة، إذ للمتكلّم من الأغراض ما لا يتّفق دائما مع المحافظة على القواعد أثناء الاتصال، والتّقديم والتّأخير هو نوع من هذا التصرّف باللّغة الذي يخالف القواعد الأصلية في ترتيب الكلام، ويُستخدم لتحقيق غايات حجاجيّة تؤثر تأثيرا جوهريا

[1] –الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3،، ص104.

[2] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص219.

في تقنين استخدام اللّغة المتواضع عليها بين المخاطِب والمخاطَب، فيعمد المخاطِب في مقام معيّن إلى تبديل مواقع العناصر اللّغوية المكوّنة للنّص وللخطاب ككل، بوصفه استجابة تداوليّة للعناصر السياقيّة الداخلية أو الخارجية، فكلّ ترتيب في الكلام ينطوي على قصد معيّن"[1]، وعلى حدّ تعبير علماء العربية المتقدّمين فإنّ: " زيد المنطلق" لا تعادل "المنطلق زيد" فالتّقديم والتأخير يخضع هنا لوظيفة تداولية معيّنة، وهو ما يمكن ترجمته من وجهة نظر التداولية بارتباط تحقق هدف الخطاب بالمخاطَب، وبما يريد أن يعرفه، وقد عبّر عبد القاهر الجرجاني عن ذلك بمصطلحين هما (الإثبات، والغرض)، فقال: (من فروق الإثبات أنّك تقول "زيد منطلق"، و"زيد المنطلق"، و"المنطلق زيد"، فيكون لك في كلّ واحد من هذه الأحوال غرضٌ خاصٌّ، وفائدة لا تكون في الباقي[2]، فإذا قلت "زيد منطلق" كان كلامك مع من لم يعلم أنّ انطلاقا كان، لا من زيد، ولا من عمرو، فأنت تفيده ذلك ابتداء، وإذا قلت "زيد المنطلق" كان كلامك مع من عرف أنّ انطلاقا كان، إمّا من زيد، وإمّا من عمرو، فأنت تعلمه أنّه كان من زيد دون غيره، والنكتة أنّك تثبت في الأوّل الذي هو قولك: " زيد منطلق" فعلا لم يعلم السّامع من أصله أنّه كان، وتثبت في الثاني الذي هو "زيد المنطلق" فعلا قد علم السّامع أنّه كان، ولكنّه لم يعلم لزيد، فأفدته ذلك، فقد وافق الأوّل في المعنى الذي له كان الخبر خبرا، وهو إثبات المعنى للشّيء"[3]، وهذا التّفريق عند عبد القاهر بين الإثبات والغرض، يتّفق مع تمييز (سيرل) بين هدف الخطاب، والقوّة الغرضيّة، فالإثبات هو القوّة الغرضية التي يُنجزها المرسل عند تلفظه بفعل خبريّ، مثل إثبات أنّ زيدا منطلق، وأنّ المنطلق زيد، والهدف هو الإفادة في الحالين، ويتّضح ذلك وروده في البنية العميقة للخطاب: "أثبت أنّ زيدا منطلق،

---

[1] – آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص219.

[2] –عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص177.

[3] –نفس المرجع السابق، ص ص 177–178.

أثبت أنّ المنطلق زيدا، بينما الهدف الكلي في الخطابين هو على التّوالي: الإفادة ابتداء"[1]، ولقد اهتم عبد القاهر الجرجاني بمسألة التّقديم والتأخير، حيث فصّل القول فيها، ودرسها في سياق الاستفهام، والنّفي والإثبات، وهو عنده على وجهين:

1/ تقديم على نيّة التأخير، وهذا النّوع من التقديم يحتفظ فيه المقدّم بحكمه الإعرابي الذي كان له، مثل تقديم المبتدأ أو المفعول على الفاعل.

2/ تقديم على نيّة التأخير، لكن على أن يُنقل الشّيء من حكم إلى آخر، كأن يعمد إلى إسمين يحتمل كلّ واحد منهما أن يكون مبتدأ، ويكون الآخر خبرا، فيقدّم الأوّل مرّة، ويقدّم الثاني مرّة، مثل: زيد المنطلق، والمنطلق زيد، وكلّ من (زيد)، و(المنطلق) يتغير إعرابه ورتبته بتغيّر التّركيب".[2]

رأى عزّ الدّين السيّد (أحد البلاغين المحدثين) أنّ التّقديم والتّأخير هو " تقديم جزء من الكلام بمقتضى البلاغة حقّه أن يتأخر في التّرتيب بمقتضى الأصل العام في القواعد"[3]، والبحث معنيّ بالتّقديم الذي هو مدار تصرّف المتكلّم بالكلام وفق ما يقتضيه المقام التّداوليّ للخطاب، باعتبار أنّ هذا التغيير في ترتيب الكلام ليس تغييرا عبثيا، وإنّما هو تغيير تمليه مقتضيات تداولية معيّنة، ويلعب السياق دورا مهمّا في اختيار أنماط تركيبية دون غيرها، فيكون مصاحبا للتلفّظ في زمن الاتصال، ممّا يجعل "الحجاج في شكله النّهائي ترجيحا من بين خيارات، بواسطة أسلوب هو في ذاته عدول عن إمكانات لغويّة إلى أخرى، يتوقع أنّها أكثر نجاعة في مقام معيّن"[4]، ومن بين صور التّقديم والتأخير في

---

[1] –ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص173.

[2] –ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص106.

[3] –عز الدين السيد، الحديث النبوي من الوجهة البلاغية، دار إقرأ، ط1، بيروت–لبنان، 1984م، ص134.

[4] –ينظر : الحجاج عند بيرلمان (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2، ص180.

أحاديث مدونة الدّراسة، والتي كان من ورائها مقاصد حجاجيّة، ما سيتعرض البحث لبعضها على سبيل المثال لا الحصر، ومن ذلك: يكون أحيانا المقدّم في الحديث النّبويّ "المسند إليه" الدالّ على لفظ من ألفاظ التسوير مثل (كلّ، وجميع، وبعض،...) فيكون هذا التّقديم مؤثرا في حصول التأكيد على عموم من يشملهم اللّفظ، وعلى شموليّة الحكم المفاد من الحديث، ومن ذلك في أحاديث المدونة:

في الحديث التاسع المرويّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ صَخْرٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ:{مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ؛ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَثْرَةُ مَسَائِلِهِمْ وَاخْتِلافُهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ}.(رواه البخاري:7288، ومسلم:1337)[1]، قدّم النّبي ﷺ في هذا الحديث النّهي في "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه" عن الأمر " وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم "، وهذا لأنّ النّهي لم يرخص في شيء منه، والأمر مقيّدٌ بالاستطاعة، وقريب من هذا قول بعضهم أعمال البّر يعملها البّارٌ، والفاجر، والمعاصي لا يتركها إلاّ صدّيق[2]، ثمّ قال ﷺ " فإنّما أهلك الّذين من قبلكم كثرة مسائلهم" وهنا تقدّم المسند (الّذين) دالاّ على المفعول به، فهو اسم موصول مبني على الفتح في محل نصب مفعول به مقدّم، وتأخر المسند إليه (كثرة) دالاّ على الفاعل، فهو فاعل مؤخر مرفوع بالضمة، فيكون التقديم من باب السبق بالزمان والإيجاد، والمراد من "أهلك الذين من قبلكم كثرةُ مسائلهم واختلافهم" بالضّم؛ لأنّه أبلغ في ذم الاختلاف؛ إذ لا يتقيد حينئذ بـ"كثرة" بخلاف لو جُرَّ"[3]، وهذا فيه تحذير من كثرة الأسئلة التي لا يُحتاج إليها في أمور الدّين، وضرب ﷺ لذلك

---

[1] – أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم 2777، ومسلم كتاب الفضائل، باب توقيره صلى الله عليه وسلم، 1337.

[2] –الشافعي، الفتح المبين، ص275.

[3] –نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

مثلا بالأمم السابقة في الزّمن والإيجاد، فإنّه الذي يُكثر السؤال يتْرك الطّاعة، والله تعالى أعلم، وقد يكون الهدف من تقديم الخبر (المسند) على المبتدأ (المسند إليه) هو أن يثبت للمخاطَب أنّ المقدّم في الكلام يتبنى القضية المحورية التي يدور حولها الحدث، كما في قوله ﷺ في الحديث الثاني عشر، المرويّ عن أبي هريرةِ رضي الله عنه، قال: قال رسول الله: { من حسن إسلام المرءِ تركه ما لا يعنيه }. (رواه الترمذي حديث حسن وابن ماجة)"[1]، فإنّا قدّم ﷺ ذكر "من حسن" دالاّ على محذوف خبر مقدّم (جار ومجرور)، وتأخر ذكر المبتدأ في (تركه) دالاّ على المبتدأ المؤخر، فقوله ﷺ "من حسن إسلام المرءِ"؛ أي من تمام دينه، فدلّ على أنّ الدّين يكون تآمّا ويكون ناقصا بحسب تصرّفات صاحبه والمسلم يهتمّ بإكمال دينه ويحذرُ ممّا يُنْقصهُ، وقوله ﷺ "تركه ما لا يعنيه"، فإّن الذي يُنقِص دين الإنسان أنّه يتدخل فيما ليس من شؤونه، وليس من اختصاصه، ولم يوكّل إليه، لا من ناحية الشّرع ولا من ناحية الخَلْق، فينبغي على الإنسان أن يعتني بدينه ولا يعتني بما ليس له فيه فائدة[2]، ففي هذا الحديث منهجٌ قويمٌ، لو سار عليه كلّ مُسلم لحصل في ذلك الخير الكثير، وفيه تحذير من التدخل فيما لا يعنيه، لأنّ هذا التّدخل فيه من الفساد والشّر، واختلاف الرأي وعدم الثّقة بأهل الحلِّ والمسؤولين، ثم تنتشر الفوضى بين الناس وهذا كلّه يُنْقِص من الدّين، فهذا النّوع من التّقديم غرضه الحجاجي التأثير في المتلقي، وإقناعه بأنّ من تصرّفاته ما يُنقِص من دينه، لذلك قدّم "من حسن إسلام المرءِ"؛ أي من تمام دينه لشدّ انتباه المخاطَب، وجعله ينتظر ما سيأتي بعد ذلك، ثم ذكر عليه الصلاة والسلام (تركه ما لا يعنيه)، وهذا يندرج ضمن تصرّفات الإنسان ضمن الإطار التواصلي مع غيره، فقدّم ﷺ الأولى فالأولى؛ أي قدّم القضية المحورية التي ينبني عليها

---

[1] – أخرجه الترمذي، كتاب الزهد، باب ما جاء فيما تكلّم فيما لا يعنيه، 2318، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، 3976.

[2] –الفوزان، المنحة الربانية، ص ص 144-145.

الخطاب وهي الحرص على المحافظة على تمام الدّين، بترك التصرّفات التّي تُنقص من كماله خاصّة منها التّدخل فيما ليس من شؤونه، ومن المنظور الحجاجي كذلك، فإنّ هذا التّقديم للخبر فيه تشويق للمتلقي لمعرفة ما سيأتي بعد ذلك، وقد حقّق هذا التّقديم هنا فعلا إنجازيا هو التّحذير من التّدخل في شؤون الناس، ومن أمثله التقديم في قوله ﷺ في الحديث الثاني المرويّ عن عمر رضي الله عنه، والذي قال فيه رسول الله ﷺ عن الإيمان" أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"، وقال ﷺ في الحديث السّابع المرويّ عن أبي رقية تميم بن أوس الداري رضي الله عنه، أن النّبي ﷺ قال: {الدّين النّصيحة قلنا: لمن؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامّتهم}. (رواه مسلم:55)، ففي الحديث الثاني بدأ بالإيمان بالله؛ لأنّه قد يحصل بدليل العقل، والعقل سابق في الوجود على الشّرع، ثمّ قال "وملائكته" مراعاة لإيمان الرسول، فإنّه يتعلّق بالملك الذي هو جبريل عليه السلام أوّلا، ثم بالكتاب الذي نزل به جبريل، ثم بمعرفة نفسه أنّه رسول، وإنّما عرف نبوّة نفسه ﷺ بعد معرفته بجبريل عليه السلام وإيمانه، فترتّب الذكر المنزل عليه بحسب ذلك، فظهرت الحكمة والإعجاز، فقال" أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله" لأنّ الملك النازل بالكتاب، وإن كان الكتاب أقدم من المَلَكِ، ولكنّ رؤية النّبيّ ﷺ للمَلَك كانت قبل سماعه الكتاب، فهذا التّقديم في سياق التّرتيب، فيه ما قُدّم والمعنى عليه، وذلك لأنّ النور والكمال والرّحمة، والخير كلّه مضاف إلى الله تعالى، والوسائط في ذلك الملائكة، والمقابل لتلك الرحمة هم الأنبياء والرّسل، فلا بدّ أوّلا من أصل، وثانيا من وسائط، وثالثا من حصول تلك الرّحمة، ورابعا من وصوله إلى المقابل لها؛ والأصل المقتضى للخيرات والرحمة هو الله، ومن أعظم رحمة رَحم بها عباده إنزال كتبه إليهم، والموصل لها هم الملائكة، والمقابل لها المنزلة عليهم هم الأنبياء؛ فجاء الترتيب على ذلك بحسب الوقائع"[1]، فتقديم

[1] –الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص246.

المسند إليه الإسمي "الله" في سياق التّرتيب، حقّق فعلا إنجازيا التّقرير، وهو التّصديق بوجود الله وأنه هو المستحقّ للعبادة دون غيره، والإيمان بأسمائه وصفاته سبحانه وتعالى، بينما تحقّق فعل إنجازي آخر هو "الإتّباع "أي أنّ إيماننا نحن بالعقل، آمنا بالله؛ أي بوجوده، ولكن الرسول ﷺ عرفنا اسمه، ووجوب النّظر المؤدي إلى معرفته، فآمنا بالرسول ثم بالكتاب المنزل عليه، وبالمَلَك النازل به، فلو ترتّب اللّفظ على حسب إيماننا لبدأ بالرسول قبل الكتاب، ولكن إنّما ترتّب على حسب إيمان الرسول صلى الله عليه وسلم"[1]، فالإيمان بالله يلزم عنه الإيمان بملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشرّه، كما أنّ الإيمان بالله هو الأقوى إثباتا لمدلول "الإيمان"، ويتّضح في الحديث السابع "الدّين النّصيحة" إشارة للعالم أن يَكِلَ فهم ما يُلقيه إلى السّامع، فقول رسول الله ﷺ "الدّين النّصيحة "، ترك تشوّقاً في نفس السّامع لمعرفة البيان وهو ما جعل السّامع يسأل: لِمَنْ؟، فيكون أوقع في نفسه، فكان الجواب من النّبي ﷺ "لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمّة المسلمين وعامّتهم"، وهنا يبرز دور السيّاق المقاميّ الذي يحدّد الترتيب النسقي للجملة، وكيفية بناء التّركيب بما يحقّق قصد المتكلّم، فجملة "الدّين النّصيحة "دلّت على أنّ النّصيحة تسمّى ديناً وإسلاماً، وعلى أنّ الدّين يقع على العمل كما يقع على القول[2]، كما أنّ النّصيحة التي هي إخلاص الرأي من الغشّ للمنصوح، وإيثار مصلحته، مع وجازة لفظها كلمة جامعة؛ أي معناها: حيازة الخير للمنصوح له، بل ليس في كلام العرب أجمع منها، ومن كلمة الفلاح لخيري الدنيا والآخرة"[3]، وهذا الحديث فيه جملة من المسائل، نذكر منها أنّ فيه دليلاً على بيان عظيم شأن النّصيحة بين المسلمين، لأنّ النّبي ﷺ جعل الدّين مختصرا في مسألة النّصح، فهذا كقوله ﷺ "الحجّ عرفة"، فأعظم

---

[1] –الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص246.

[2] –الشّافعي، الفتح المبين، ص255.

[3] –نفس المرجع، نفس الصفحة.

شيء في الحجّ هو عرفة، وركن الحجّ الأعظم هو عرفة، فكذلك قوله ﷺ " الدّين النّصيحة" يدلّ على علوّ كعب النّصح في شريعة الإسلام، لأنّ النّبي ﷺ قَصَر الدّين على النّصيحة، وهذا من المبالغة، لبيان أهميّة النّصيحة في الدّين فعمود الدّين وقِوامُه على النّصح، ولهذا قال الإمام النوويّ- رحمه الله تعالى- هذا حديث عظيم الشّأن وعليه مدار الإسلام، أما المسألة الثانية أنّ فيه دليلاً على بيان مصارف النُّصح، ففيه بيان لمن يجب أن تكون النّصيحة له، قال ﷺ "لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامّتهم"، فالنّصح لله يتضمّن عدّة أمور أوّلا بالإيمان به عزّ وجلّ؛ فمن آمن بالله عزّ وجلّ، في ألوهيته، وربوبيته، وأسمائه، وصفاته فقد نصح لله، أمّا الأمر الثاني فهو أن لا تشرك بالله شيئا؛ لا مَلَكاً ولا نبيّاً مرسلاً، ولا وليًّا صالحا، والأمر الثالث هو أن تنزّهه عن جميع النّقائص والعيوب، والأمر الرابع فهو امتثال أمره سبحانه وتعالى، وترك نهيه (القيام بطاعته بفعل المأمورات واجتناب المنهيات)، والإيمان بصفاته، وتدبّر كلامه (القرآن)، أمّا النّصيحة لكتابه تكون في عدّة أمور مختصرة، الأول أن تعتقد فيه العقيدة الصحيحة، فتعتقد أنّه كلام الله من الله بدأ وإليه يعود، وتُقْبِل على كتاب الله عزّ وجلّ بالتلاوات الثلاث: تلاوة اللّسان، وتلاوة القلب بالتدبر والتفكر، والوقوف عند الأحكام، ثمّ تلاوة العمل؛ أن تعمل بهذا القرآن، أمّا النّصيحة للرسول فتكون في عدّة أمور كذلك: أوّلا تصديق رسالته، وأنّه رسول من عند الله عزّ وجلّ حقّا وصدقا، أمّا الثاني فهو الإيمان بجميع ما جاء به من عند الله عزّ وجلّ، والأمر الثالث طاعته في فعل ما أمر، وترك ما نهى عنه وزجر، وإحياء سنّته والدّعوة إلى شريعته، وكثرة الصلاة والسلام عليه، مع محبة أهل بيته ومعرفة قدرهم، بالإضافة إلى ذلك مجانبة الإحْدَاث والابتداع في سنّته، وأمّا النّصيحة لأئمة المسلمين؛ أي حُكامهم وعلمائهم، فتكون في أن يُطاعوا في غير معصية الله، امتثالا لأمر الله عزّ وجلّ، وأن لا نخرج على حكامنا وأن لا نؤلب قلوب الشّعوب عليهم، وأن نُقبل على مُناصَحَتهم بضوابطها الشّرعيّة، والتّعامل

معهم على البرّ والتّقوى، أمّا لعامّة المسلمين؛ فتكون النّصيحة لهم تكون بإرشادهم لمصالحهم المتعلّقة بدينهم أو دُنياهُم، وبكفِّ الأذى عنهم، وتكون بتعليمهم ما يجهلونه من دينهم، من علّمك فقد نصح لك، وتكون بستر عيوبهم إذا بدى لك شيء من عوراتهم، وتكون كذلك بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، فقدّم الرسول ﷺ النّصيحة لله أوّلا لعِظم مرتبتها، فالله غنيّ عن نصح النّاصحين، ثمّ النّصيحة الواجبة من ذلك شدّة عناية النّاصح بإيثاره محبّة الله تعالى بفعله جميع ما افترض، واجتنابه جميع ما حرّم، فجعل رسول الله ﷺ رأس النّصيحة لله عزّ وجلّ، فتجلّى تقديم الله عزّ وجلّ، تعظيما له سبحانه وتعالى، وهذا يقتضي الإخلاص له، والالتزام بأوامره، والابتعاد عن نواهيه، وترك ما حرّم، فالنّصيحة في سياق الحديث هي فعل حجاجي، يراد لغرض تواصلي باعتبار، باعتبار النّصح يتضمّن عدة أعمال (ظاهرية وباطنية)، وبناءً عليه فإنّ النّصيحة لا تُراد لذاتها، وإنّما لغرض تواصلي، فالرسول ﷺ نبّهَ على قضيّة مهمّة ينبغي أن تكون في وجدان كلّ مسلم، ثمّ إنّ هذا الحديث فيه سرّ لطيف، فهو يجمع الأمور الكثيرة في الألفاظ القليلة، وهذه من ميزات كلامه صلى الله عليه وسلم، وهذا غرضه التذكر السّريع، والتسهيل على المتلقي من أجل الاستيعاب والفهم، ومن التّقديم والتأخير الحجاجي في الحديث النّبويّ الشّريف، التقديم والتأخير في سياق النّفي، وفي هذا ذكر عبد القهار الجرجاني مسائل متعلقة بذلك، فقال: " إذا قلت: (ما فَعَلْتُ) كنت نفيت عنك فعلا لم يَثْبُتْ أنّه مفعول، وإذا قلت: (ما أنا فعلت) كنت نفيت عنك فعلا يثْبُتُ أنّه مفعول"[1]، وتفسير ذلك: أنّك إذا قلت: " ما قلتُ هذا"، كنتَ نفيتَ أن تكون قد قلت ذاك، وكنت نُوظرت في شيء لم يثبت أنّه مَقُول، وإذا قلت: " ما أنا قلت هذا"، كنت نفيْتَ أن تكون القائل له، وكانت المناظرة في شيء ثَبَتَ أنّه مَقُولَ[2]، فيتّضح من خلال ذلك أنّ السيّاق

[1] –عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص124.

[2] – نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

المقامي هو الذي يلعب دورا مركزيا في تحديد التّرتيب النّسقيّ للجملة، وكيفية بناء التّركيب بما يحقّق مقاصد المتكلّم، ومن أمثلة التّقديم في سياق النّفي قوله ﷺ في الحديث المرويّ عن أبي حمزة أنس بن مالك رضي الله عنه، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن النّبي ﷺ قال: { لا يُؤمن أحدكم حتّى يُحبّ لأخيه ما يُحبّ لنفسه } (رواه البخاري:13، ومسلم:45)[1]، حيث قُدّم المسند الفعلي المسبوق بنفي، لنفي كمال الإيمان الواجب لا أصل الإيمان. يستعمل الكثيرون لفظي سياق ومقام دونما تمييز، غير أنّ المقام يستعمل كذلك كمصطلح أكثر فيما يشمل النّص والسياق(...) المستوى المقامي، ذلك المستوى الذي تحدّد فيه شروط عقد التخاطب المطابق لنوع الخطاب غاية الفعل، هوية المشاركين، الموضوعات الواجب معالجتها، والجهاز الفيزيائي للتبادل (الديكور، وسيلة الاتصال..)[2]، إذا عُلِّقَ الإيمان على فعل الشّيء فهو دليل على وجوب هذا الفعل، وإذا عُلِّقَ الإيمان على ترك الشيء فهو دليل على حُرمة هذا الفعل، فقول النّبي صلى الله عليه وسلم: " لا يؤمن حتّى يحبّ..."؛ أي لا يتحقّق الإيمان الواجب الذي تحصل به النّجاة الابتدائية يوم القيامة إلاّ بهذا الفعل، ومن فوائد الحديث أيضا: من جملة خصال الإيمان الواجب أن تحبّ لإخوانك المسلمين ما تُحبّه لنفسك، وأن تكره لهم ما تكرهه لنفسك، فإذا زال عنك الاستشعار والإحساس، فهذا دليل على أنّ إيمانك ناقص، وفيه دليل على نبذ الأنانية التي أطبقت على كثير من قلوب النّاس في عصرنا، فيأتي هذا الحديث ليَجْتَثَّ (لينتزع) هذه الخصلة القبيحة، التّي زُرِعَت في قلوب كثير من الناس، ومن المسائل كذلك أنّه على المؤمن أن يشارك النّاس في أفراحهم وأحزانهم،

---

[1] – أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب من الإيمان (13)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان (45).

[2] –دومينيك مونقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، وزارة الثقافة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2005م، ص108.

بحيث يواسيهم في أحزانهم، ويفرح في أفراحهم، وهذا الحديث فيه دليل على زيادة الإيمان ونقصه، ودليل على التواضع، لأنّ المتكبّر لا يمكنه تطبيق مقتضى هذا الحديث الذي يحمل الإنسان على الاهتمام بأمور المسلمين في تواصله معهم (في مشارق الأرض ومغاربها)، لذلك نجد أنّ هذا التّقديم حقّق فعلا إنجازيا هو وجوب الفعل الذي ذكره رسول الله ﷺ وهو أن تحبّ لإخوانك المسلمين ما تحبّه لنفسك، وهذا التقديم أفاد في الاحتجاج بوجود المانع من تحقيق الإيمان الواجب، وقد مثّل استعمال "حتّى" تأثيرا في المخاطَب بعدّها رابطا حجاجيا يسعى إلى الربط بين حجّتين فأكثر، فكان غرضها الحجاجي بحسب سياق الحديث التعليل، وتقوية الخطاب"[1]، ومن التّقديم في سياق النّفي قول الرسول ﷺ في الحديث السّادس عشر المرويّ عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً قال للنبّي: أوصني، قال لا { تغضب } فردّد مراراً، قال: لا تغضب(رواه البخاري:6116)"[2]، حيث أفاد التّقديم في هذا الحديث نفي الغضب، فَسَدُّ الذرائع يقضي بالنّفي عن الغضب، وقول الرسول ﷺ في الوصية "لا تغضب" يقتضي عدم تعاطي الأسباب التي توجب الغضب، ولا تقضي بناءً على مُقررات غضبكَ؛ أي لا تتصرف بمقتضى غضبك، ولمّا ردّد السّائل على الرسول ﷺ مرارا، يقول" أوصني يا رسول الله "، وكأنّه لم يقنع بقوله: "لا تغضب"، فطلب وصية أبلغ منها وأنفع، فلم يزده ﷺ عليها، وأعادها له حيث قال له ثانيا وثالثا: "لا تغضب" تنبيها له بتكرارها على عظيم نفعها وعمومه، فهو كما قال له العباس رضي الله تعالى عنه: علّمني دعاء أدعو به يا رسول الله، فقال " سل الله العافية" فعاوده مرارا، فقال له: "يا عباس، يا عمّ رسول الله؛ سل العافية في الدنيا والآخرة، فإنّك

---

[1] –عبد اللطيف محمد فارح، حتّى واستعمالاتها الحجاجيّة في الخطاب (مقال)، مجلة (لغة–كلام) المجلد 8 ، العدد2، مارس 2022، ص150.

[2] – أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، 6116.

إذا أعطيت العافية...أعطيت كلّ خير"[1]، فليس المطلوب من الإنسان أن لا يغضب، ولكنّ المطلوب الأعظم من الإنسان أن لا يظهر مقتضى غضبه، بدليل قوله عزّ وجلّ ﴿والكاظمين الغيظ﴾ (آل عمران.134)، فالله امتدحهم على كظم الغيظ وعدم العمل بمقتضاه، فالمطلوب الأعظم أن لا يصدر منك شيء ينبئ على وجود الغضب والغيظ في قلبك، ويكون التأويل بتجنب أسباب الغضب، وعدم التّصرف تحت تأثيره، والمبادرة إلى ما يُزيله كالإستعاذة بالله من الشيطان الرجيم"[2]، فباجتناب الغضب يندفع نصف الشّر؛ فإنّه يتولّد عنه القتل، والقذف، والطلاق، وهجر المسلم، والحقد عليه، والحسد له، وهتك ستره، والاستهزاء به، والحلف الموجب للحنث أو الندم، فهذا الحديث متضمّن لنفي الغضب، الذي هو جماع كلّ شرّ، وأفاد التّقديم في الاحتجاج بوجود المانع الذي ينافي جماع كلّ خيرٍ(كالحِلم، والكرم، والصبر يوجب العجلة...)، ومن التّقديم في سياق النّفي كذلك، ما ورد في الحديث المرويّ عن أبي سعيد –سعد بن مالك ابن سنان– رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: { لا ضرر ولا ضرار } حديث حسن، رواه ابن ماجه والدار قطني وغيرهم[3]، قال ابن حبيب أنّ الضّرر عند أهل العربية هو الاسم، والضرار الفعل؛ فمعنى الأوّل: لا تُدخل على أخيك ضررا لم يدخله على نفسه، ومعنى الثاني: لا يضار أحد بأحد[4]، وقيل: لا فرق بينهما، وأنّ الضّرار بمعنى الضّرر، ولكنّه كرّر من باب التأكيد، والضّرر هو ما يؤذي الإنسان ممّا فيه أذى أو نَقصٌ، والمطلوب أنّ الإنسان ينفع ولا يضرّ، ينفع نفسه، وينفع النّاس، ولا يضرّ نفسه، ولا يضرّ أحدا فضدّ الضرّر النّفع"[5]، وفي

---

[1] –أخرجه نحوه الترمذي (3514)، والإمام أحمد (209/1) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

[2] –شرف القضاة، شرح الأربعين النووية، ص116.

[3] – أخرجه ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، (2340)، والإمام أحمد، ج1/ ص313، والبيهقي7/6.

[4] –الشافعي، الفتح المبين، ص516.

[5] –الفوزان، المنحة الربانيّة، ص247.

الحديث نفي أمرين: أحدهما الضّرر قبل وقوعه ونزوله، فالأوّل يتعلق به الدّفع، والثاني يتعلّق به الرفع، فالضّرر يُطلب دفعه قبل وقوعه، وإذا وقع يُطلب رفْعُه، وفي الحديث كذلك النّهي عن الضّرر والضّرار، والفرق بينهما أنّ الضّرر هو المفعول ابتداء، والضّرار هو المفعول مقابلة على وجه المجازاة، بأن يضّره أحد فيسعى في ضرره، فالعبد منهي عن الضّرر ابتداء ومقابلة، فإذا أساء إليك أحد فالأحسن أن تُقابله بترك الانتقام، وترك الضّرر، وأن تستعمل العفو، وهذا ينشر المحبّة بين الناس[1]، وقد تميّز التّقديم في الحديث النّبويّ الشريف بتقديم المفعول ابتداء، كما تقدّم ذكره بوقوعه في سياق النّفي الذي يُعدّ من العوامل الحجاجيّة التي تحقّق إذعان المتلقي، وتسليمه عبر توجهه بالملفوظ إلى النتيجة (ن)"[2]، التي تقتضي أنّ الإنسان ينبغي عليه أن يتجنّب الضّرر سواء كان يصدر منه هو ابتداءً، أو يصدر انتقاما ممّن أضرّ به، وهذا الفعل يجعل المسلم يبرهن على صدق إخلاصه لله تعالى باتّباع ما أمر به رسولنا صلى الله عليه وسلم، واجتناب ما نهى عنه، يقول الله تعالى: ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ (الحشر.7)، فإنّه ﷺ إنّما يأمر بخير وإنّما ينهى عن شر، ولهذا يكون هذا التّقديم في سياق النّفي حقّق فعلا إنجازيا، وهو النّهي عن الضّرر والضّرار، فبالرغم من أنّ حرف "الواو" من أدوات الربط في الخطاب ومن أدوات التنسيق، إلاّ أنّ لها وظيفة تداوليّة مختلفة، وفي هذا السياق أنّها تجعل للوحدة التي تليها فعلا مقابلاً مؤسّسا على معنى الوحدة الأولى، فمدى استعمالها الذّهني أوسع إذ تنسق بين الوحدات الوظيفية في مقام الخطاب، فأدوات النّفي في العربية تتصدر الجملة غالبا، وتوجّهها نحو النّتيجة منذ البداية، وهذا هو الغرض من الحجاج، ولقد شكّلت الأمثلة التي تقدّم عرضها أبعادا حجاجيّة تداوليّة،

---

[1] – الفوزان، المنحة الربانيّة ص249.

[2] –عزّ الدين الناجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة، مكتبة علاء الدين للنشر والتّوزيع، الطبعة الأولى، صفاقس–تونس، 2011م، ص47.

لغرض تواصلي تجاوز المكان والزّمان، فخطابه ﷺ له من التأثير في المتلقي، ما يجعل الباحثين والدّارسين والعلماء يبحثون في كلّ عصر عن خصائص تركيبه ووجوه الحجاج فيه.

سادسا– الصّورة في الحديث النّبوي وأبعادها التّواصليّة الحجاجيّة:

رأى الرّاغب الأصفهاني أنّ الصورة هي: "ما ينتقش في الأعيان، ويتميّز بها غيرها، وذلك في ضربان: أحدهما: محسوس يدرك الخاصّة والعامّة، بل يدركه الإنسان وكثير من الحيوان كصورة الإنسان، والفرس والحمار بالمعاينة، والثاني: معقول يدركه الخاصّة دون العامّة، كالصّورة التي اختصّ الإنسان بها من العقل، والرّويّة، والمعاني التي خُصّ بها شيء بشيء"[1]، أمّا ابن الأثير الجزري فكان تحديده للصورة أنّها ترد في كلام العرب على ظاهرها، وعلى معنى حقيقة الشّيء وهيئته وعلى معنى صفته"[2]، ثم إنّ التّصوير لغة مشتق من الفعل (صوّر)؛ أي جعل للشّيء صورة مجسّمة، وصوّر الأمر: وصف وصفاً يكشف عن جزئياته، وتصّور الشّيء: تكوين صورة وشكل له، وتخيله واستحضار صورته في الذّهن"[3]، والمُصَوِّرُ من أسماء الله تعالى، هو الّذي صوّر جميع الموجودات ورتّبها، فأعطى كلّ شيء منها صورة خاصّة وهيئة مفردة يتميّز بها، على اختلافها وكثرتها"[4]، ووردت مادة (صوّر) في القرآن الكريم في عدّة مواضع تدور كلّها حول معاني الخلق والإيجاد والتّشكيل والتّركيب، منها قوله عزّ وجلّ: ﴿ هو الله الخَالِقُ البَارئُ المُصوِّر له الأسماءُ الحُسنى ﴾ (الحشر.24)؛ أي الذي إذا

[1] –الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص292.

[2] –ابن منظور، لسان العرب، ص2523.

[3] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص265.

[4] –ابن منظور، لسان العرب، مادة(صور)، ص2523.

أراد شيئا فإنّه يقول له كُن فيكون على الصفة التي يريد، والصورة التي يختار"[1]، وحملت كلمة "صورة" حمولة دلاليّة اكتسبتها من الاستعمال عبر فترات زمنية مختلفة، فرأى المتقدّمون من الأدباء والنّقاد العرب، أنّ الجاحظ كان أوّل من استعمل مصطلح "الصورة" في النّقد العربي القديم، حين ذكر أنّ المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ، والقرويّ، وإنّما الشّأن في إقامة الوزن وتخيّر اللّفظ، وسهولة المخرج،... فإنّما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التّصوير"[2]، ويقصد الجاحظ بالتّصوير في ذلك السيّاق التجسيم، وإخراج المعنى في صوره حسيّة، وهو ما يقدّم شعرا على آخر، وراح قدامة بن جعفر(ت337هـ) يقتفي أثره، جاعلا الصّورة الإطار الخارجي للمعاني، قائلا: " المعاني كلّها معرضة (كذا) للشّاعر وله أن يتكلّم منها، فيما أحّب وآثر من غير أن يحضر عليه معنى يروم للكلام فيه؛ إذ كانت المعاني بمنزلة المادة الموضوعة، والشّعر فيها كالصّورة، كما يوجد في كلّ صناعة من أنّه لابدّ فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصور منها، مثل الخشب للنّجارة والفضّة للصياغة"[3]، واهتمّ عبد القاهر الجرجاني(ت: 471هـ) بالصّورة، إذ وضعها تحت النّظر، ودرسها في إطار نظريّة النّظم والصياغة في كتاب "دلائل الإعجاز"، وفرّعها إلى أنواعها وأقسامها في كتابه "أسرار البلاغة"، وحدّد لها مفهوما مقاربا من مفهومها المعاصر، وأفاض في الحديث عن أنماطها وطبيعتها وخصائصها، واهتم بوظيفتها النفسيّة والذهنيّة والجمالية، معتقدا بتلاحم مبناها ومعناها، يقول: "واعلم أنّ قولنا: "الصّورة" إنّما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه

[1] –أبو الفداء إسماعيل بن كثير(ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تصحيح لجنة من المختصين بإشراف الناشر دار الخير، الطبعة الثانية، ج4 ، دمشق–بيروت ، 1991م، ص363.

[2] –عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق : عبد السّلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، ط3، ج3، بيروت، 1969، ص13.

[3] –قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي أبو الفرح (ت337هـ)، نقد الشّعر، تحقيق وتعليق: محمد عبد المنعم حفاجي، دار الكتب العلمية، د.ط، بيروت–لبنان، د.ت، ص65.

بأبصارنا، فلمّا رأينا البيْنونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصّورة، فكان تبيّن إنسان من إنسانٍ، وفرس من فرس، بخصوصيّة تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك، وكذلك كان الأمر في المصنوعات، فكان تبيّن خَاتَمٍ من خَاتَمٍ وسِوَارٍ من سِوارٍ بذلك، ثمّ وجدنا بين المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونةً في عقولنا وفرقاً، عبَّرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا: " للمعنى في هذه صورةٌ غير صورته في ذلك، وليس العبارة عن ذلك بالصّورة شيئا نحن ابتدأناه فيُنكرهُ مُنكرٌ، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ: "وإنّما الشعر صياغةٌ، وضربٌ من التّصوير"[1]، والظاهر من كلام عبد القاهر أنّ الكلام تزيد قيمته بالتّصوير فيرفع قدره ويسمو بالمعنى وإن كان غير شريف في ذاته، فذكر في كتابه "أسرار البلاغة" أنّ من الكلام ما هو شريف في جوهره كالذّهب الإبريز الذي تختلف عليه الصور وتتعاقب عليه الصناعات"[2]، وأنّ جلّ محاسن الكلام، إن لم تكن كلّها متفرّعة عن التّشبيه والتمثيل، والاستعارة، وراجعة إليها وكأنّها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها[3]، مقرّرا أنّ سبيل الكلام سبيل التّصوير والصياغة"[4]، وهذا ما وجدناه عند الجاحظ، أمّا حازم القرطاجنيّ (ت658هـ)، فالصّورة مرتهنة عنده بالتواصل، إذ يرى أنّ انفعال المتلقي بها هو ما يبرز قيمتها، وقد تحدّث عنها في إطار مصطلح (التخييل) عنده، يقول: "والتخييل أن تتمثل للسّامع من لفظ الشاعر المخيّل، أومعانيه، أو أسلوبه، أو نظامه، وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيّلها وتصوّرها، أو تصوّر شيء آخر بها، انفعالا من غير رويّة إلى جهة من

[1] –أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت471هـ)، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، الناشر مكتبة الخانجي، د. ط، –القاهرة–مصر، د.ت، ص508.

[2] –نفس المرجع السابق، ص26.

[3] –عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص27.

[4] –عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص254.

الانبساط أو الانقباض"[1]، وفيما يخصّ تحديد مفهوم "الصورة" في العصر الحديث، فلقد تباينت التّعريفات، ونأخذ على سبيل المثال ما جاء به جابر عصفور بأنّ الصورة: " طريقة خاصّة من طرق التّعبير أو وجه من أوجه الدّلالة، تنحصر أهميتها فيما تحدثه في معنى من المعاني خصوصية وتأثير"[2]، فالدكتور جابر عصفور تنحصر وجهة نظره حول الصورة في طريقة عرض المعنى وتقديمه، لكنّها حسبه –لا تغيّر من طبيعة المعنى نفسه– أمّا الدكتور عزّ الدين إسماعيل فتعمّق أكثر، وغاص في أعماق النشاط التفكيري، إذ اعتبر الصورة تركيبة عقلية تنتمي في جوهرها إلى عالم الفكرة، أكثر من انتمائها إلى عالم الواقع"[3]، فالنّاقد يرى أنّ الصورة في نفس الشّاعر هي مجموعة من الأحاسيس والأفكار والتجارب، لا تعكس حقيقة الواقع بقدر ما تعكس انفعال الأديب به، ويحدّ فيتغنشتاين Wittgenstin تعريفه للصّورة عامّة، بقوله: " هي أن تشاهد الشّيء على هيئة شيء آخر"[4]، وينقل الدكتور محمد العمري عن "أوليفي ريبول" تعريفه للصّورة التي يمكن أن تكون حجّة، أو على الأقل عنصرا حجاجيا، بأنّها: " إجراء أسلوبي، أي طريقة في التّعبير، حرّة ومقنّنة (...) ويقصد بكونها حرّة أي: أنّ المتحدث يلجأ إليها باختياره، بحيث يمكن أن يعوّضها بغيرها، أمّا كونها مقنّنة، بمعنى أنّ كلّ صورة تنتمي إلى نسق، أو بنية معروفة، يمكن نقلها من محتوى إلى آخر مثل الاستعارة والكناية"[5]، و"الصّورة "

---

[1] –حازم القرطاجنيّ (ت684هـ)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت–لبنان، 1986م، ص89.

[2] –جابر عصفور، الصورة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3، –بيروت–الدار البيضاء، 1992م، ص 323.

[3] –عز الدين إسماعيل، التّفسير النفسي للأدب، مكتبة غريب، د.ط، القاهرة، د.ت، ص58.

[4]- Paul Ricoeur, La métaphore vive, op, cit, p269.

نقلا عن عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص481.

[5] –محمد العمري، البلاغة والتخييل والتداول، ص23.

في الكلام البشري هي بتعبير محمد الولي " الشّيء الملموس معبّراً عنه في اللّغة"[1]، ويعلّق الدكتور عبد الله صولة –رحمه الله تعالى– على هذا التّعبير بأنّه تعبير استبدالي يقوم فيه " الشّيء المشاهد" أو "الملموس" أي الصورة بديلاً عن الفكرة أو المعنى أو المفهوم (والمفهوم هنا بمعنى Concept)، سواء جاء هذا التّعبير بالصّورة للكشف عن كوامن نفس المتكلّم أو لمجرد الإمتاع أو للتأثير والمحاجّة والإقناع[2]، ومن المنظور التّداولي يعتبر الباحث علي سليمان: " أنّ الصّورة الحجاجيّة نشاط تداولي، تلحّ في تركيبها المجازيّ أو الاستبداليّ على حضور متزامن لأطراف التّخاطب، والمقام في حركة تفاعليّة[3]، وبناءً على هذه التّحديدات لمصطلح "الصورة" وتباين التّعريفات حوله، فإنّ الصّورة إذا كانت حجاجيّة، فإنّها تستحضر أطراف التّخاطب(المرسل/المرسل إليه) بغية إحداث نشاط تواصلي، في مقام معيّن، فتصبح حينها من أهم الاستراتيجيات التي يتوسل بها الخطاب الحجاجي للتأثير في المتلقي وإقناعه، وممّا يهم البحث هو تلك الآراء المنسوبة للعرب القدماء، أو علماء الحجاج المحدثين، التي اهتمّت ببعد الصورة الحجاجي والتواصلي من حيث هي تأثير في وجدان المتلقي وإقناع لفكره، والتقاء لأطراف تفاعليّة (عناصر الخطاب).

أ– الدّور الحجاجيّ للصّورة:

يرى "ماير" أنّ الدّور المهم للصّورة في الاستراتيجية الحجاجيّة قائم بدءا على المجاز الذي "يعوّض الحقيقة دون أن ينتج عن عملية التّعويض هذه تغيير في المعنى الحقيقي"[4]، فهي تبعد الجواب الصّريح، و"تخلط مسارات المعنى، ممّا

---

[1] –محمد الولي، الصورة الشعريّة في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت– الدار البيضاء، 1990م، ص19.

[2] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص481.

[3] –نفس المرجع، ص268.

[4] – عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص482.

يستوجب البحث عن إمكانات أخرى وراء ظاهر السؤال، وبذلك يتوسّع التأويل، وينشط وهو ما يزيد من قوّة الحجاج"[1]، ويجعل "الصورة" تخضع عنده لمفهوم المساءلة ببعديها الصّريح والضمنيّ الذي هو نواة نظريته الحجاجية، والمجاز من أحسن الوسائل البيانية التي تهدي إليها الطبيعة لإيضاح المعنى، إذ به يخرج المعنى متّصفا بصفة حسيّة تكاد تعرضه على عيان السّامع، لهذا شغفت العرب باستعمال المجاز لميلها إلى الاتساع في الكلام، وإلى الدّلالة على كثرة معاني الألفاظ، ولما فيها من الدّقة في التّعبير فيحصل للنّفس به سرور وأريحية"[2]، وقد أشار ماير Mayer إلى دوره –المجاز– في الحجاج بقوله إنّه " يخلق المعنى ويصدم كلّ من يشاطر المتكلّم وجهة نظره، وهو إلى ذلك طريقة التعبير عن الأهواء والانفعالات والمشاعر التي هي صور من الإنسان، مثلما يكون المجاز صورة من الأسلوب"[3]، أمّا "بيرلمان" و"تيتيكاه" تأسّست وجهة نظرهما حول الصور البلاغيّة على الفعالية الحجاجية لها، إذ يرى كلّ منهما أنّ تلك الصور ليست مجرد زخارف وتنميقات لتزيين الخطاب، وإنّما ذات نشاط حجاجي، ومن شأنها أن تؤثّر في المواقف وتغيّرها"[4]، وهي تهدف في اعتقادهما إلى إبراز حضورها وتوكيده، أو تلطيفه، وتجلو للعيان ما قد لا نفهمه، أو نعتقد بعدم فائدته وإلاّ كانت ضربا من الحذلقات"[5]، كما صنّف "بيرلمان" " المماثلة ضمن الحجج المؤسّسة لبنية الواقع لاعتبارات عدّة منها: أنّها " إحدى خصائص التّواصل والاستدلال غير الصوري، وتقوم عنده على تأسيس علاقة بين ما يراد الدّفاع

---

[1] –ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة ، ص108.

[2] –سيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، د.ت، ص231.

[3] –ينظر : البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير (مقال) ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص395.

[4] – ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص92.

[5] –ينظر : البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير (مقال)، ص397.

عنه، ويسمّيه " الموضوع "، وعنصر يجري البحث عنه في الواقع ويسمّيه "المثيل"، الذي هو مقبول سَلَفًا عند المتلقي، فتقوم المماثلة بين الطرفين بنقل قيمة المثيل إلى الموضوع عن طريق هذه العلاقة التي أسّستها المماثلة التي تقوم على وجود تشابه في العلاقة، وليس علاقه تشابه بين الموضوع والمثيل، بمعنى أنّ هناك علاقة داخل الموضوع، وعلاقة أخرى داخل المثيل، والمماثلة هي تأسيس التشابه بين العلاقتين"[1]، أمّا الاعتبار الثّاني لأنّها "تشكّل روابط غير مباشرة بين عناصر من الواقع"[2]، وهناك من اعتبر الوضع الاعتباري للصور البلاغيّة أشكالا لفظيّة يتعلّق الأمر بدراسة قيمتها الحجاجية في السياق، أي دراسة الصّورة من منظور يربط قدرتها على التأثير في السّامع باشتغالها الخطابي، فالصّورة لا يظهر وزنها وأثرها إلاّ باستعمالها في مجرى تفاعل حجاجي خاص، ويرى الدكتور أعراب أنّ الصور البلاغيّة تستمد طاقتها الحجاجيّة بتدعيم الحجج العقليّة، وأنّ الأسلوب البلاغيّ بعامّة مهمّته عرض الحجاج في صور وتقنيات تقتضيها جماليّة الإيصال والتلقي"[3]، وهو بذلك جمع بين الجانب الأدبي الجمالي والجانب الاستدلالي العقليّ للتصوير، أمّا "ريبول" فرأى بازدواجية الدور بالنسبة للصور المجازية، إذ تلعب –حسبه– دورين: خارجيًّا وداخليًّا، أمّا بالنسبة للدور الخارجي فإنّه يبرز من خلال ما تحدثه من جلب انتباه المتلقي، وهذا يسهّل عملية الحجاج بما فيها من خرق للمعتاد، وكذلك من خلال الملاءمة بين الفكرة والمستمع (المتلقي)، وأمّا الدور الدّاخليّ وهو مهمّ كذلك، فيتمثل في دخولها هي نفسها في صلب الحجاج، ولمّا كانت البلاغة

---

[1] –ينظر : فيليب بروتون/جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ، ص ص 55-56.

[2] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص269.

[3] –حسن المودن، حجاجية المجاز والإستعارة (مقال)، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، الطبعة الأولى ،الجزء الثالث(الحجاج وحوار التخصصات)، 2010م، ص171.،

تكمن في عدم التمييز بين الإحساس والموافقة، والتّسليم، فإنّ الصور البلاغيّة تكون بذلك أقوى من الحجّة التي تقوم بتكثيفها[1]، وهذا يعني أنّ الدّور الحجاجي للصورة كما يراه " ريبول" يقوم على ركنين أساسيين هما: الركن التّفاعلي، والركن العقليّ، أمّا العرب القدماء فإنّهم اعتبروا الصّورة من حيث بنيتها قائمة على المجاز، فعالجوها من منظور عملية التعويض، الذي يعوّض فيها عن الحقيقة، دون تغيير في المعنى الحقيقي، فهي تعويض للمعنى أو المفهوم، وإخراج له في صورة حسيّة[2]، ويستقرئ الدكتور عبد الله صولة أنّ الصورة عندهم قائمة على الاستبدال سواء كان منشأ الصّورة الاستعارة وقوامها الاستبدال والخلفية بداهة، أو كان منشؤها التشبيه أو التمثيل وحتّى الكناية والمجاز المرسل اللّذين يتردّد الدرس البلاغي والحديث في اعتبارهما صورة، أو تنشأ عنهما صورة، ومن ثم ربطوا بين الاستبدال والاستدلال على اعتبار أنّ التّصوير الحسّي قادر على الإقناع"[3]، غير أنّ الاستبدال وإن كان هو المفهوم الذي كاد ينعقد عليه إجماع العرب وحتّى إجماع الغربيين في القديم بات غير مُسَلَّم به اليوم– حسب الدكتور عبد الله صولة– فالبلاغيون وعلماء الشّعر في الغرب على آراء متناقضة في شأنه على نحو ما رآه "بول ريكور"، وهناك على سبيل المثال "كوهين" وهو من القائلين بمبدأ الاستبدال، إذ يعتبر الشّعر يقوم على الاستعارة، وهذه ناشئة عنده عن استبدال مفهوم بصورة استبدالا يولّد العدول الجدولي[4]، في حين يرى ريشاردس أنّ منشأ الإستعارة التفاعل L'intéraction بين عنصرين لغويين متجاورين، وليس الاستبدال فهي عدول نسقي لا جدولي، وعلى رأي عبد الله صولة، فإنّنا في هذا البحث غير معنيين لا بمفهوم ريشاردس التفاعلي، ولا بمفهوم كوهين

---

[1] –محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص24.

[2] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص482.

[3] –نفس المرجع السابق، ص ص 481–484.

[4] – نفس المرجع السابق، ص 488.

الاستبدالي، وهو أقرب إلى مفهوم الاستبدال عند العرب، فنظرة كلاهما إلى المسألة كانت من زاوية نظر إبداعيّة، لا من زاوية نظر حجاجيّة إقناعيّة، وهذا يحصر وظيفة الصّورة عندهما سواء قامت على الاستبدال أو التفاعل في دائرة فنية إبداعية، وهذا يأتي عكس وظيفتها عند العرب القدماء بوجه عام، الذين تحدّثوا عنها (الصورة) باعتبارها إستبدالا من حيث بنيتها، واعتبارها للإقناع والتأثير من حيث وظيفتها، وهذا يجعل لها دورا مهمّا في الحجاج إذ تعوّض المعنى أو المفهوم وتقدّمه تقديما حسيّا، فكان هذا من ميزة "الأسلوب القرآني"، لذلك كانت الغاية من الصّورة في اعتقادهم تبليغ ذلك المعنى في أحسن صورة، وجعل المتلقين يقتنعون به من خلال الصّورة الحسيّة التي يظهر عليها ويخرج فيها"[1]، وهذا ما تميّز به نهج الأحاديث النّبويّة الشّريفة كذلك، قال المزيري: "كان النّبي ﷺ يخاطب العرب بما تفهم، ويخرج لهم الأشياء المعنوية إلى الحسّ ليقرب تناولهم لها"[2]، وهذا ما جعل القدماء –حسب رأي عبد الله صولة– يربطون كثيرا بين الاستبدال والاستدلال، كما يرى صولة أنّ شكل الصورة يحتوي دائما على محل شاغر هو تاج الحجاج ومناطه، والذي يطؤه هو دور المتلقي من خلال المفهوم، وبناءً عليه فإنّ "الصورة" تأتي في إطار تفاعلي بين المتكلّم والمتلقي، فهي كلام نصفه وهو المصرّح به من صنع المخاطِب أو النّص، ونصفه الآخر وهو الضمنيّ من صنع المخاطَب أو المتلقي، وهو الوضع الذي يُكسب "الصّورة" قدرتها الحجاجيّة"[3]، فالصورة في الحجاج تُعدّ استراتيجية مهمّة من استراتيجيات الاستدلال الحجاجي، حيث تأتي في الخطاب بصيغة لغوية يستغل الحجاج طاقاتها، وما فيها من غنى وثراء لصنع هذا الاستدلال، وقد تُستعملُ الصّورة

---

[1] – عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص ص 488–489.

[2] –التهامي نقرة، الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، دار القلم، 1982م، ص215، نقلا : عن عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص489.

[3] – عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص ص 562–563.

لأغراض عدّة داخل القول الحجاجي، ممّا يضفي عليها طابع التغيير في الموقف الفكريّ أو العاطفي للمتلقّي من خلال ما تحمله من طاقة حجاجيّة، لها من التأثير ما يسهم في توجيه خطاب المتكلّم الذي يسعى دائما إلى تحقيق أهدافه الحجاجيّة في إطار عمليّة اتصالية بين أطراف متفاعلة يضمنها السياق التخاطبي، ومن أنماط التّصوير التي توسّع دارسو الحجاج في الحديث عنها، وعن دورها الحجاجي على وجه الخصوص (الاستعارة)، فالعرب " أمّة جبلت على ذكاء القرائح وفطنة الأفهام، فعلى دعامة فطنتهم وذكائهم، أقيمت أساليب كلامهم وبخاصّة أساليب بلغائهم(...) لأجل ذلك كثر في كلامهم المجاز والاستعارة، والتمثيل، والكناية، والتعريض،..."[1]، فنظرة الباحثين إلى "الاستعارة" على أساس "أنّها تدخل ضمن الوسائل اللّغويّة التي يستغلها المتكلّم بقصد توجيه خطابه، وبقصد تحقيق أهدافه الحجاجيّة، والاستعارة الحجاجيّة هي النّوع الأكثر انتشارا، لارتباطها بمقاصد المتكلّمين وبسياقاتهم التخاطبية والتواصلية"[2]، فاستخدام الصّورة في القرآن الكريم مثلا، "كان له ما يبرّره، فلقد كان في أحيان كثيرة حَسْماً للعناد الذي كان من العرب إزاء الأطروحات التي جاء بها القرآن يعرضها عليهم ويدعوهم إليها"[3]، وقد أناط القدماء وظيفة الصورة على الإقناع بالفكرة"[4]، يرى الشّريف الرضي أنّ " الاستعارة هي أفضل شكل تتجلّى فيه عملية التّعويض، ويقوم عليه مبدأ الاستبدال، وهو يعتبر الأنواع البلاغية كلّها من المجاز، ويعتبر أنواع المجاز كلّها استعارة، فالكناية مثلا هي أيضا قائمة على الاستبدال، وهي عند ابن الأثير إلاّ استعارة، والعلّة في ذلك " أنّ الاستعارة لا

[1] –الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص93.

[2] –أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، مؤسسة الرحاب، د.ط–بيروت، 2009م، ص110.

[3] –ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص500.

[4] –جابر عصفور، الصورة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3، 1992م، ص324.

تكون إلاّ بحيث يُطوى ذكر المستعار له، وكذلك الكناية فإنّها لا تكون إلاّ بحيث يطوى ذكر المكنى عنه، ونسبتها إلى الاستعارة نسبة خاصّ إلى عامّ، فيقال كلّ كناية استعارة، وليس كلّ استعارة كناية[1]، والّذي يتبيّن من كلامه أنّ ما يبرّر جعله الكناية استعارة هو خضوعها لعمليتي الطّي والذكر، أي لمبدأ التّعويض والاستبدال حسب رأي عبد الله صولة"[2]، ويفرّق العزاويّ بين الاستعارة غير الحجاجيّة، ويسميها الاستعارة البديعية، والاستعارة الحجاجيّة، فالأولى حسب اعتقاده مقصودة لذاتها وهي مستقلة عن مقاصد المتكلّمين وأهدافهم الحجاجيّة ويتّخذها بعض الأدباء وسيلة لإظهار تمكنّهم من اللّغة وسياقها هو سياق الزخرف اللّفظي، والتفنّن الأسلوبي، وليس سياق التّواصل والتخاطب[3]، وتقاربت رؤية –ميشيل لوجيرن– مع نفس رؤية العزاوي في تعريف الاستعارة، بحيث رأى أنّه ليست كلّ استعارة استعارةً حجاجيّة، وقابل بين نوعين من الاستعارة: الاستعارة الحجاجيّة والاستعارة الشّعرية، فالأولى غايتها إقناعيّة، والثانية غايتها جماليّة، ولا يعني ذلك أنّ الاستعارة الحجاجيّة عنده عارية من كلّ قيمة جماليّة ويرى من جانب آخر أنّ الاستعارة الحجاجيّة تكون أكثر نجاحًا كلّما كانت أشدّ خفاءً، وأنّ قوّتها في عمليّة الإقناع تتأتى من أنّها تستثمر ما لا تسعفها به البنيات الدّلاليّة للّغة[4]، أمّا طه عبد الرحمن رأى أنّ حقيقة الحجاج ليست هي مجرد الدخول في علاقة استدلالية، وإنّما هي الدّخول فيها على مقتضى المجاز بمعنى أنّ الذي يُحدّد ماهية الحجاج، إنّما هو "العلاقة المجازية" فلا حجاج بغير مجاز، ثمّ يبرر موقفه بأنّ اللّسان العربي يطلق على الحجاج المجازي اسم

---

[1] –ابن الأثير ضياء الدين، المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ج2، بيروت، 1990م، ص ص 184–185.

[2] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص ص 485–486.

[3] –أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص111.

[4] –ينظر : ميشيل لوجيرن، الاستعارة والحجاج (مقال)، ترجمة: الطاهر وعزيز، مجلة المناظرة، العدد 4، السنة الثانية، الرباط–المغرب، ماي 1991م، ص89.

"الاعتبار"، ومقتضى الاعتبار هو الاستدلال بالعبارة على "العبرة" التي تحتها، أي الاستدلال بالمقصود على المقصد، وهو مقتضى المجاز نفسه، ويُقرّ من جانب آخر أنّ الاستعارة هي المجاز الذي يقوم على علاقة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى القيمي، وهذا دليل على أنّ الاستعارة هي أدلّ ضروب المجاز على العلاقة المجازية [1]، واستنتج أنّ مفهوم الادّعاء هو قوام حجاجيّة الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني، ومن هذا المنطلق رأى المجاز هو الأصل في الحجاج، لما فيه من خاصيّة الالتباس الذي يقترن به الحجاج ويصله بالمجاز فاصلا بينه وبين البرهان، وهو الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى القيمي أو الجمع بين المقصود والمقصد[2]، وخَلُص كذلك إلى أنّ نموذج العلاقة المجازيّة هو العلاقة الاستعارية، وأنّ هذه الأخيرة هي أدلّ ظروف المجاز على ماهيّة الحجاج[3]، وبناء على ذلك فإنّ العلاقة المجازية سبب في تكوثر الحجاج، وأنّ هذا التكوثر يأتيه من جهة تكاثر ذوات المستعير، فالأصل في تكوثر الحجاج هو صفته المجازية"[4]، واعتبر طه عبد الرحمن في الفصل الرابع من كتابه "اللّسان والميزان" أنّ الأسلوب الاستعاري هو أقدر الأساليب التعبيرية على إمداد الخطاب بقوّة التفرّع والتكاثر، فهو أشدّها توغلاً في العمل بالآليات التّشبيهية التي هي عماد هذا الاستدلال الطبيعي"[5]، والمفيد من ذلك كلّه أنّ الاستعارة من زاوية نظر حجاجيّة هي أمدّ ميدانا، وأشدّ افتنانا، وأكثر جريانا، وأعجب حسنا وإحسانا، وأوسع سَعَةً، وأبعد غورًا، وأسحر سِحرا، واملأ بكلّ ما يملأ صدراً، ويُمتع عقلاً، ويُؤنس نفسا، ويُوفِرُ أُنسًا، فهي تعطي الكثير من المعاني باليسير

---

1 –طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص232.

2 –نفس المرجع السابق، ص234.

3 –نفس المرجع، ص ص 232–233.

4 – طه عبد الرحمن، اللسان والميزان ، ص234.

5 – نفس المرجع السابق، ص295.

من اللّفظ حتّى تخرج من الصَدفَة الواحدة عدّة من الدُرر، وتجني من الغُصن الواحد أنواعا من الثّمر، فإذا تأملنا في الحجاج، وجدته يفتقر إلى أن تعيره حلاها، فيها نرى الجماد حيّا ناطقا والأعجم فصيحاً، والأجسام الخُرس مبيّنة، والمعاني الخفيّة باديّة جليّة، والألطف من ذلك هو أنّها ترينا المعاني اللّطيفة التّي هي من خبايا العقل، كأنّها قد جُسِّمت حتى رأتها العيون[1]، فهي في الجملة أن يكون للّفظ أصل في الوضع اللّغوي تدلّ الشّواهد على أنّه اختصّ به حين وُضع، ثم يستعمله الشاعر أو غيره في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلا غير لازم، فيكون هناك كالعاريّة (وهو اسم من الإعارة، يقال: أعرته الشّيء إعارةً وعارةً).[2]

وخلاصة الأمر أنّ الصّورة لها دور حجاجي يعطي مكانة لائقة للنّشاط التفكيري من أجل تجسيد المفهوم بعد نقله من المعنى الحقيقي إلى صورة حسيّة ذات وظيفة إقناعيّة وتأثيرية فهي تصوّر المفهوم، وتجعل العقل البشري يتأمل ويفكّر، ويبحث عن خبايا الأمور وحقائقها، كما تُبعده عن كلّ المتناقضات التي تُخلّ به وتُكدّر صفوه، وتلوّث الفطرة التي فطر الله الناس عليها، حتّى يكون بذلك عقلا ناضجًا يدرك دقائق الأمور من خلال الفهم العميق للمعاني المُرسلة، فالحجاج ينظر إلى الصورة البلاغيّة كاستراتيجية من استراتيجيات الخطاب الحجاجي، وبناء عليه سيتم البحث عن دور الصورة في الحديث النّبوي الشّريف في مقامها التّداولي، مع إبراز بعدها الحجاجي، ودون إغفال أثرها الحاصل في وجدان المتلقي، وما ينتج عن ذلك من تفاعل بين أطراف الخطاب بما يجلّي طاقتها الحجاجيّة في الإقناع.

---

[1] –عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص43.

[2] –نفس المرجع السابق، ص30.

ب- مقاصد الصّورة الحجاجيّة في الحديث النّبويّ:

تشكّل الأحاديث النّبويّة الشّريفة جملة من الخطابات المتنوعة في بنيتها والمختلفة في استراتيجياتها، والمتنوعة في طرقها وأساليبها ومداخلها من زاوية المتلقين، فمن الخطابات من تحقق تأثيرا من ناحية القلب أي قلب المستمع أو القارئ، ومنها ما يكون تأثيرها حجاجيًا إقناعيًا من ناحية العقل، ومنها ما يكون متكاملا بينهما، وهذا كلّه يحتاج إلى قوّة أسلوب وبلاغة بيان، من أجل إعلاء كلمة الحقّ، وتبليغ رسالة الله عزّ وجلّ، واستشراف غايتها الشّريفة وأهدافها النبيلة التي تؤدي إلى الفوز المبين، ومن بين تلك الاستراتيجيات التي غايتها إقناع المتلقي الصّورة بما تحمله من شحنة دلاليّة، كُنّا قد أشرنا إليها فيما تقدّم ذكره، فالغاية من استعمال الصّورة في الحديث النّبويّ الشّريف هي تجسيد الحقائق الفكريّة المجرّدة، والمعاني الذهنيّة المبهمة في صورة حسيّة يستطيع العقل إدراكها وتصوّرها، وتجليّة المعاني الحسيّة في صورة أوضح، استنادا إلى مجمل كفاءات المتلقين المعرفيّة والنّفسيّة والثّقافيّة والعقائديّة، وهذا ما يوافق قول المازري الذي كنا قد أشرنا إليه سابقا، أنّ النّبي ﷺ كان يخاطِب العرب بما تفهم، ويخرج لهم الأشياء المعنوية إلى الحسّ ليقرّب تناولهم لها، فتصير المعاني مرئية مشاهدة في ذهن السّامع، وأثرها في المتلقي أعمق، فهي تُقوّي الشّعور لدى المتلقي بحضور الأشياء من أجل حمله على الاقتناع والتأثير فيه، وبهذا تصبح الصّورة " عنصرا مساعدا للفكرة غير طاغٍ عليها، استدعاه المقام، ورجّح الاستعانة به، فكانت بمثابة إضاءة رائعة متمكّنة من موقعها، متضامنة مع المحتوى الفكريّ للنّص، ومساهمة في إيضاحه، وذات قدرة على التأثير المقنع"[1]، ثمّ إنّ الصورة في الحديث النّبوي تكشف الغطاء عن حقائق الدّين وتساهم في نقلها إلى المتلقي بشروطها وضوابطها التي يمتلكها البيان النّبويّ

[1] -أحمد زكريا ياسوف، الصورة الفنيّة في الحديث النبويّ، دار المكتبي، ط2، دمشق، 2006م، ص ص112-117. نقلا عن آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص273.

إضافة إلى ما تمتاز به من قدرة تفوق أرقى العصور المعلوماتية من تحويل المعاني إلى واقع محسوس، ومن فكر إلى فعل، ومن نص إلى ممارسة، وتنزيله على واقع الناس، فتكتسب من خلال ذلك وظيفة حجاجيّة، هدفها تأصيل ما جدّ من مفاهيم إسلامية لم يكن للناس عهد بها، ودليل التّعامل مع الحياة، وهنا حقيقه قد يكون من المفيد الإشارة إليها، والتأكيد عليها، لأنّها تشكّل منطلقا مهمّا في البناء المعرفي، وهي أنّ بعض الأحاديث النبويّة تُشكّل رؤية مستقبلية، لابدّ من دراستها، فمثلا عندما يقول رسول الله ﷺ في الحديث المرويّ عن عمر رضي الله عنه والذي سأل فيه جبريل عليه السلام رسول الله ﷺ عن أمارات السّاعة، فقال عليه الصلاة والسلام: " أن تلد الأمة ربّتها، وأن ترى الحفاة العراة العالةَ رِعاء الشاء يتطاولون في البُنيان" فهذه رؤية مستقبلية، فيها ما يحدث من خلل اجتماعي، ليكون المسلمون على استعداد، والإعداد لحُسن العمل، لذلك فإنّ الصّورة لها من الغايات في الحديث النّبويّ الشّريف، ما يجعل انتزاعها يُخلّ بالمعنى، فهي تحقّق التّوازن في دلالة النّص، وهي أصيلة في موقعها ولا يمكن تجريد المعنى منها، ولذا فإنّ كلّ صورة في الأحاديث النّبوية الشّريفة لها من الطاقة الحجاجيّة ما يمكّنها من إحداث التّغيير في المواقف الفكريّة أو العاطفية للمتلقي، فتعمل لمقتضى الرسالة المتعلّقة بالمخاطِب (الرسول صلى الله عليه وسلم) بمعالجة وضع قائم أو شرح حقيقة غيبيّة، أو غير ذلك من المقاصد، وهذا "باستخدام كلّ الوسائل اللّغويّة والمنطقية الممكنة التي يسمح بها المقام، ولقد استعمل رسول الله ﷺ الصور البلاغية (الاستعارة، والتشبيه، والكناية، والمجاز) مستمدا صوره من الفضاء الاجتماعي والثقافي للمتلقين، وكذلك من عناصر الطبيعة، ومن العالم الغيبي وتاريخ الأمم السّابقة وأحوالهم وغير ذلك"[1]، ومن هنا تتبيّن أهميّة معرفة الأحاديث النّبويّة معرفة يقينية، مع إطلاق العقل للنّظر والتّدبر، وتحقيق الاعتبار الذي يعني امتلاك القدرة للنّهوض والحماية من

[1] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبويّ، ص273.

السقوط، ومعرفة كذلك سبل العبور السّليم من الماضي إلى المستقبل، فالرسول ﷺ ما ينطق عن الهوى، ولقد اختار الباحث بناء على ما تقدّم تصنيف الصّورة وفق ما ينسجم مع دورها في نقل المعنى من التجريد إلى الحسّ بواسطة نشاط ذهنيّ في إطار عمليّة تواصليّة تفاعليّة بين الأطراف المشاركة في الخطاب، وقد تكون الصّورة الحسيّة نتيجة امتزاج عدّة حواس كالبصر، أو السّمع أو الذوق، أو اللّمس، وقد يظهر غلبة حاسّة على غيرها في إنتاج الصّورة، وهذا هو معيار الفصل بين الحواس.

- **حجاجية الصّورة البصريّة:**

يُلِحّ كثير من الدّارسين للصّورة في الخطاب على كثرة مجيئها حسيّة تعوّض فكرة مجرّدة أو مفهوما لغاية التأثير في المتلقي وإقناعه وتسليمه بتلك الفكرة أو هذا المفهوم، ولكن قلّما يعمدُ هؤلاء الدّارسون إلى الفحص عن طبيعة هذا المحسوس، وسبب وقوع النّص عليه بالذّات دون غيره ليشكّل به صوره الفنية، وقد ينتهج الحديث النّبويّ الشّريف سبيل التّصوير الحسيّ لإثارة مخيّلة المتلقي، فمثلا لو ارتبطت الصورة الحسيّة بحاسّة البصر تصبح حينها الصورة بصريّة، فتعيد إنتاج المعنى إنتاجا مدركًا بواسطة حاسّة البصر، وبهذا فإنّها تقوم بإثارة المخيّلة البصرية، "وتتميّز بذكر المدركات البصريّة من حركة، ولون، وضوء، أو حجم أو ظلال أو غير ذلك، أو بذكر ألفاظ تدلّ على الرؤية البصريّة مثل: رأى، نظر، أبصر.... الخ"[1]، أو غير ذلك من اللّوازم اللّفظية وهي صورة تمتلك شحنة طاقوية في استنطاق الفكر واستحضار الشّعور، ونذكر بعض النّماذج من أحاديث مدونة الدراسة:

---

[1] –شيماء عثمان محمد، الصورة الحسيّة في شعر فهد العسكر (مقال)، مجلة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانيّة)، المجلد 36، العدد 1، 2011، ص71.

*** النّموذج الأوّل:**

إنّ الظّاهر من الحديث المرويّ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو الحديث الثاني من مدونة الدراسة، حيث كانت إجابة رسول الله ﷺ عن سؤال جبريل عليه السلام عن الإحسان بعبارة: "أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك" (رواه مسلم)، ذكر ألفاظ تدلّ على الرؤية البصريّة، فالرسول ﷺ في هذا الحديث الشّريف الذي جاء في سياق حواري بينه وبين جبريل عليه السلام يستثير المخيّلة البصريّة لدى المتلقين الذين كانوا حاضرين من صحابته– رضي الله عنهم– لأنّ جبريل عليه السلام وهو من الملائكة المقربين إلى الله تعالى لا يدخل في النظام البشري، كما قال رسول الله ﷺ في نفس الحديث: "فإنّه جبريل أتاكم يعلّمكم دينكم"، فالكلام كان موجّها إلى الحاضرين من الصحابة رضوان الله عليهم، وبالتالي فإنّ" استثارة المخيّلة البصريّة عندهم هدفها متابعة الصّورة التي ربط فيها رسول الله ﷺ المشاهدة وهي في هذا السياق بيان مراقبة العبد ربّه في إتمام الخضوع والخشوع وغيرهما في جميع الأحوال، والإخلاص له في جميع الأعمال والحثّ على المراقبة والإخلاص مع بيان سببهما"[1]، وعبادة الله لا تتحقّق إلاّ بأمرين هما: الإخلاص له المتابعة لرسوله صلى الله عليه وسلم؛ أي عبادة الإنسان ربّه سبحانه كأنّه يراه، وهي عبادة الطلب والشوق، فلو قُدِّر أنّ أحدا قام في عبادة وهو يعاين ربّه سبحانه وتعالى، لم يترك شيئا ممّا يقدر عليه من العبادة سواء كان بظاهره أو باطنه، فيكون منه تتميمها على أحسن الوجوه"[2]، فالأوّل غالب على مشاهدة الحقّ باستحضار عظمته وجلاله ابتداء واستمرارا، أمّا الثاني وهو من لا ينتهي إلى تلك الحالة، فيغلب عليه أنّ الحقّ سبحانه وتعالى مطّلع عليه ومشاهد له، فالرسول ﷺ وظّف لفظ "الرؤية" لما فيه من تأثير في نفس المتلقي، باستحضار مراقبة الله الدائمة على البشر، وهذا أمر

---

[1] –الشافعي، الفتح المبين، ص175.

[2] –نفس المرجع، ص176.

مهمّ في سلوكهم وحياتهم، وأراد رسولنا الكريم ﷺ من خلال هذا الحديث إقناع المتلقين بعُلو هذه المنزلة بأن تشعر دائما أنّ الله يراك وينظر إليك، وعندها لن يستطيع الشيطان أن يُزلَّكَ، إنّها منزلة الذكر الدائم لله، ولم يكن لأي كلمات أن تصف هذا القرب وتجسّمه وتبيّن درجته بأبلغ من هذا اللّفظ الذي أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذه الصّورة تحقّق بلا شكّ الاستمالة النّفسية المطلوبة التي تتجلّى من خلالها حجاجيّة الصورة، والله تعالى أعلم.

*** النّموذج الثاني:**

في الحديث السّادس "الابتعاد عن الشّبهات" من مدونة الدراسة المرويّ عَنْ أَبِيْ عَبْدِ اللهِ النُّعْمَانِ بْنِ بِشِيْر رضي الله عنهما قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ: {إِنَّ الحَلالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُوْرٌ مُشْتَبِهَات لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدِ اسْتَبْرأَ لِدِيْنِهِ وعِرْضِه، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيْهِ. أَلا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَىً. أَلا وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ، أَلا وإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ وإِذَا فَسَدَت فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهيَ القَلْبُ } [1]، يُحرّك الرسول ﷺ المخيّلة البصريّة عند المتلقي في هذا الحديث الشّريف، ليُتابع معه هذه الصورة التي ربط فيها بين علاقتين متولدتين من نموذجين، إذ المماثلة كما يقول "بيرلمان" فيما أشرنا إليه سابقا، تقوم على وجود تشابه في العلاقة، وليس علاقة تشابه بين الموضوع (المشبه)، والمثيل (المشبه به).

–النّموذج (أ): "من وقع في الشبهات.... وقع في الحرام" فالّذي يتعوّد على فعل الشّبهات دون أن يتورّع عنها، ربّما صادف الحرام المحض وإن لم يتعمّده، فإنّ الإنسان لا يستقر مستواه الإيماني عند حدّ معيّن، بل هو في تقدّم أو تأخر،

[1] –صحيح البخاري بشرح فتح الباري 126/1، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم الحديث 52، وصحيح مسلم 1219/3، كتاب المساقاة، رقم الحديث 1599.

وقد ينشط أحيانا، ويضعف أحيانا أخرى، ولأنّ التجرؤ عليها مع اعتياد مواقعتها يوجب تساهلا وجراءة يحملانه عادة على الحرام المحض، ومن ثمّ قيل: الصغيرة تَجُرّ للكبيرة، وهي تجرّ للكفر، فالقضية هي قضية تعوّد على الفعل".[1]

-النّموذج (ب): " كالرّاعي يرعى حول الحمى، يوشك أن يرتع فيه" ضرب رسول الله ﷺ مثلا يوضّح به المعنى للنّموذج (أ)، مادتهُ مستمدة من الحسّ، باعتبار المقصود من الحسّ، فقد تستمد مادة هذه الصّورة الحسيّة من المجال الاعتقادي والفكري والثّقافي للمتلقي، لذلك فإنّ المثل أصله: " أنّ ملوك العرب كانوا يحمون مراعي مواشيهم، ويتوعّدون من دخلها بالعقوبة، فيبعد النّاس عنها؛ خوفا من تلك العقوبة، فقال عليه الصلاة والسلام: " كالرّاعي" أصله الحافظ لغيره[2]، والرّاعي حول هذه القطعة "يوشك أن يقع فيه" أي يقرب أن يقع فيه، لأنّ البهائم إذا رأت هذه الأرض المحميّة مخضرة مملوءة من العشب، فسوف تدخل هذه القطعة المحمية، ويصعب منعها، كذلك المشتبهات إذا حام حولها العبد فإنّه يصعب عليه أن يمنع نفسه عنها"[3]، وفي هذا الحديث حثّ على اتّقاء الشّبهات، لكن هذا مشروط بما إذا قام الدّليل على الشّبهة، أمّا إذا لم يقم الدّليل على وجود شبهة كان ذلك وسواسًا وتعمّقًا، لكن إذا وجد ما يوجب الاشتباه فإنّ الإنسان مأمور بالورع وترك المشتبه[4]، ومن هنا يبدو التّشابه بين العلاقتين: علاقة الشّبهات بالحرام، وعلاقة الرّاعي بالحمى، وتكمن القيمة الحجاجيّة للصّورة في تكثيف المعنى المقصود، ففي سياق هذا الحديث إقامة برهان اجتناب الشّبهات؛ إذ حاصله ما أتى بعده: أنّ الله عزّ وجلّ مَلِك، وكلّ مَلِك له حِمًى يخشى من قربانه؛ لإيقاعه في أليم عذابه ممّن قرب منه، فالله تعالى له حمى يخشى منه

[1] -الشافعي، الفتح المبين، ص245.

[2] -الشافعي، الفتح المبين، ص 245.

[3] -ابن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص 126.

[4] -نفس المرجع السابق، ص129.

كذلك، وهذا قطعي المقدّمتين والنّتيجة، كما أنّ الصّورة فيها ضرب المثل بالمحسوس؛ ليكون أشد تصورا للنّفس، فيحملها على أن تتأدّب مع الله سبحانه وتعالى كما تتأدب الرعايا مع ملوك ملوكهم[1]، وهذا فيه إقناع للمتلقين بالحثّ على فعل الحلال، واجتناب الحرام، والإمساك عن الشّبهات، والاحتياط للدّين والعرض، وعدم التّعاطي مع ما يسيء الظّن، أو يوقع في محذور، والأخذ بالورع، وضرب الأمثال للمعاني الشّرعيّة العملية"[2]، وفيه التّنبيه على صلاح المطعم والمشرب، والملبس وغيرها مع المحافظة على صلاح ذلك وخلوصه من الشّبه، وفيه التّحذير من مواقعة الشّبه، وأوضح ذلك ﷺ بضرب ذلك المثل العظيم، وهي صورة بصرية حركيّة حيّة مستمدة من واقع المخاطبين وأحوالهم المعيشة وبيئتهم الثقافية.

-النّموذج الثالث:

في قوله ﷺ في الحديث التّاسع والعشرون "طريق النّجاة" من أحاديث مدونة الدراسة، المرويّ عن معاذ بن جبل رضي الله عنه: "...ثمّ قال: " ألا أخبرك بملاك ذلك كلّه؟!، قلت: بلى يا رسول الله، فأخذ بلسانه، ثمّ قال: "كفّ عليك هذا..."، تدخل الصورة الإشارية في إطار الصّورة البصرية، ويعتمد في إدراكها على حاسّة البصر، والصورة الإشارية هي الصورة التي تعتمد على توظيف الإشارة الحركية للتّعبير عن المعنى، كما أنّ الإشارة نوع من أنواع الاتصال غير اللّفظي التي اعتنى بها علم الاتصال الحديث، لما تمتلكه من قدرة على التأثير والإقناع والتّعبير عن المعاني، والعواطف والانفعالات، ولما لها من دور بارز في التّواصل الاجتماعي، حتّى في عصرنا أصبح التّعبير بالحركة علم يُدرّس في المدارس والجامعات، ويندرج ضمن علوم اللّغة، حيث يُطلق عليه أحيانا لغة

---

[1] -الشّافعي، الفتح المبين، ص247.

[2] -نفس المرجع، ص251.

الجسم، ويرى بعض الباحثين أنّ في هذا "العلم هناك بعض المواقف الاجتماعية تكون الحركة الجسمية فيها أصدق وأحسن تعبيرا من الكلام"[1]، فالتّعابير "الإشارية توصل دائما أكثر ممّا يقال"[2]، ولقد استعان الرسول ﷺ في هذا الحديث الشّريف بالإشارة في قوله: " كفّ عليك هذا"، وفي السياق جاء أنّ رسول الله ﷺ أخذ بلسانه قبل تلفظه بهذه العبارة، أي أمسك لسان نفسه(يذكّر ويؤنّث)، وقد يطلق على نفس الكلام مجازا، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ إلاّ بلسان قومه﴾ أي: بلغتهم، فجمع ﷺ بين إمساكه وقوله ذلك؛ مع أنّه كان يمكنه أن يقول: كفّ عليك لسانك، ولكنّه استخدم اسم الإشارة "هذا" لأنّ النّفس بالحسيّات آلف منها بالعقليات؛ لتأخرّ زمن إدراك هذه عن زمن إدراك تلك، فكان ذكر المعنى العقليّ الجليّ الواضح، ثم تعقيبه بالتّمثيل الحسيّ أبلغَ وأوقعَ في النّفس؛ لما فيه من زيادة القوّة بنقله من الخفاء إلى الظهور على أكمل وجه وأبلغه[3]، فالرسول ﷺ استعمل اسم الإشارة لتقريب الصّورة إلى الأذهان، وليزداد المتلقي قوّة يقينيّة بمشاهدة المعقول عيانا؛ إذ عين اليقين أقوى من مجرد علمه، وهذا نجده كثيرا في القرآن الكريم، والله تعالى أعلم، وهناك مثال آخر عند القول: هذا الماء والنار كيف يجتمعان، أبلغ من قولك الماء والنار كيف يجتمعان؛ لأنّ الإشارة إليهما أوجبت للعقل زيادة شعور واستحضار لهما، لا يوجد عند مجرد ذكرهما من غير إشارة، وقد تستعمل الإشارة كذلك، لتبيّن مقام الأمر ومكانته، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ" (رواه البخاريّ ومسلم)، فورود اسم الإشارة في هذا السياق فيه إشارة لجلالة الأمر، ومزيد رفعته

---

[1] –فاطمة محجوب، دراسات في علم اللّغة–بحوث تطبيقية لغوية وقرآنية، دار النهضة العربيّة، د.ط، القاهرة، 1976م، ص159.

[2] –ينظر : جورج يول، التداولية، ترجمة: قصي العتّابي، الدار العربية للعلوم، ط1، بيروت–لبنان، 2010م، ص37.

[3] –الشافعي، الفتح المبين، ص 489.

وتعظيمه، وقد يقصد بالأمر هنا الدّين، وهو ما شرعه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، واستمر العمل به. وفيه تحذير من مخالفة الرسول ﷺ فالصور الإشاريّة بلا شكّ تحقّق الاستمالة النّفسيّة المطلوبة التي تتجلّى من خلالها حجاجيّة الصّورة، وهي مخرج على ما هو حقيقة عقلية وواقع عملي.

- النّموذج الرّابع:

في الحديث الرّابع من مدونة الدراسة، وهو الحديث المرويّ عن أبي عبد الرّحمن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، قال صلى الله عليه وسلم:"... إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها..."(رواه البخاري:3208، ومسلم:2643)، توظيف لكلمة "ذراع" وهو من باب التمثيل المقرر في علم البيان، وهذا التمثيل يشكّل رؤية مستقبلية للإنسان، فهو تمثيل للقرب من موته ودخوله عقبه إحدى الدّارين؛ أي ما بقي بينه وبين أن يصلها إلاّ كمن بقي بينه وبين مقصده ذراع، وهذا يثير المخيّلة العقلية لدى المتلقي، فينقل المعنى إلى صورة حسيّة، ففي هذا الحديث تحذير من الغرور، فالإنسان قد يغتر بالبداية، فيتوقع الخاتمة المناسبة للبداية، وفيه تنبيه على أنّ الإنسان قد يتغير من الخير إلى الشّر أو العكس، وهذا يحدث بكامل إرادته، وفيه تحذير للطائع من أن يغتر بعمله، وفتح لباب التوبة أمام العاصي، وهذا فيه حثٌّ للطرفين على الخير"[1]، وهذه تعتبر رؤية علاجيّة لمواجهة فساد العمل، وتعطيل الفكر، واستنزاف طاقات الإنسان بالعمل الذي لا ينفع، والعلم الذي لا طائل من ورائه، ولا منفعة، والله تعالى أعلم، وهذا الإيحاء للصورة يفضي إلى الغرض الحجاجي التّداولي وهو الدّعوة إلى الاستمساك بالكتاب والسنّة، واعتمادها سبيل النجاة، والقيام بالمراجعة الكاملة على المستويات المتعدّدة، والنّظر في مدى انطباق أعمالنا

[1] -شرف القضاة، شرح الأربعين النووية، ص63.

على متطلبات الكتاب والسنّة، وعدم الاستسلام للافتراق والتّحوّل من العزيمة على العمل بالكتاب والسنّة، إلى فرز الناس إلى فريق في الجنّة، وفريق في النّار، فهذه كلّها إشارات مستقبليّة، لابدّ أن نأخذ حذرنا اتّجاهها، ونعدّ لها ما استطعنا، فالرسول ﷺ يُخاطِب العقل والوجدان بتوازن واضح.

- **حجاجية الصّورة اللّمسيّة:**

لا يمكن أن تتمّ أية من العمليات التفكيريّة دون محرّضات، وأسباب واستقراء، ومسبقات سلبية أو إيجابية، ومشاهدات،....الخ، حتّى خطرات القلوب، ولمحات العقول، إنّما تتحصّل من مشاهدات وآثار ومؤثّرات خارجية، وإلاّ انفصل العقل عن محيطه وواقعه، وعجز عن النّظر والتعّليل والاستنتاج، والاستقراء، فالرسول ﷺ خاطب الفرد روحا، وجسدا، وعقلا، وقلبا بتوازن واعتدال بلا إفراط ولا تفريط، ووظّف الصّورة في مواضعها التي تستحق، بإتقان ودقّة، فكانت الصورة اللّمسيّة من بين تلك الصّور التي تثير المخيّلة اللّمسيّة لدى المتلقي، وتتميّز بوجود اللّوازم اللّفظية الدّالة على اللّمس مثل: أفعال اللّمس، أو وسائطه (الجلد، البنان، واليد...الخ)، أو صفاته مثل: (اللين، أو الصلابة، أو الخشونة أو النّعومة، أو الحرارة، أو البرودة، أو الثقل، أو الخفة...الخ)، ومن أمثلة ذلك:

أ- في الحديث السّادس من مدونة الدّراسة، والمرويّ عن أبي عبد الله بن بشير رضي الله تعالى عنهما، قال صلى الله عليه وسلم: "...ألا وإنّ في الجسد مُضْغَةً، إذا صلحتْ صَلَحَ الجسدُ كلّه، وإذا فَسَدَت فسدَ الجسد كلّه، ألا وهي القلب"، استعمل رسول الله ﷺ كلمة "الجسد" ويُقصد بها "البدن"، وهو مكوّن من أعضاء وأطراف منها اليدين والرجلين، وغيرها من الأعضاء الأخرى، وهنا اجتمعت المخيّلة البصريّة مع المخيّلة اللّمسيّة؛ ذلك أنّ المفهوم انتقل إلى المشاهدة المرئية، والبدن أو الجسد جامع لكلّ الحواس، بالإضافة إلى ذلك فإنّه

مبدأ الحركات البدنية والإرادات النّفسانيّة، فضرب "رسول الله ﷺ المثل بالمحسوس، ليكون أشدّ تصوّرا للنّفس، وبيّن أنّ صلاح القلب الذي سمّاه "مُضغة"، وهذا عندما ذكره مع الجسد، فهو متضمّن في البدن، وصلاحها بصلاح المعنى القائم بها، الذي هو مَلْحظ التّكليف"[1]، فالقلب هو مصدر الإرادة الصالحة والفاسدة، فإن صدرت عنه إرادة صالحة تحرّك البدن أو الجسد حركة صالحة، وقام بأفعال وحركات ذات مقاصد تعكس ذلك الصلاح من مساعدة الغير مثلا، القيام بأعمال خيرية، الطاعات والعبادات...الخ، أمّا إن صدرت عنه إرادة فاسدة، يتحرّك الجسد حركة فاسدة، وتنعكس سلبيات ذلك على المعاملة بين الفرد والمجتمع في إطار التّواصل، فيحصل فساد في الفرد والمجتمع ممثلا في سلوكياته، فالقلب كالملك والأعضاء العضوية كالرّعيّة ولا شكّ أنّ الرعيّة تصلح بصلاح الملك وتفسد بفساده، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿ الّذين آمنوا وتطمئنّ قلوبهم بذِكر الله ألا بذكر الله تطمئنُّ القلوب﴾ (الرعد.28)، فالنّفس تستأنس بذكر الله، وتطيب وتركن إلى جانب الله، وتسكن عند ذكره، وترضى به مولى ونصيرا"[2]، فهذا الاطمئنان وسكون النّفس مصدره القلب الذي رأى كثير من العلماء أنّ هذا الحديث فيه إشارة إلى أنّ العقل في القلب وأنّ المدبّر هو القلب، والقرآن شاهد بهذا، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ﴾ (الحج.46)، وهناك من قال أنّه يسمّى مبالغة لقيامه به وعدم انفكاكه عنه صار هو، وبناء عليه فإنّ أيّ سلوك يصدر من الفرد مَحِلُّه القلب، خاصّة وأنّنا نعيش اليوم آفات اجتماعية من شرب للمخدرات وزنا وفواحش، وغيرها من المفاسد الكبيرة، فلو عُولج القلب بذكر الله لكان الجسد يُنفّذ أوامره الظاهرة في صورة أعمال وسلوكيات صالحة في المجتمع، لكنّنا اليوم للأسف لا ندرك قيم الكتاب والسنّة النّبوية الشّريفة، ويلازم الصورة اللّمسيّة من إحساس بالرّاحة بعد

[1] –الشّافعي، الفتح المبين، ص247.

[2] –ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج 4، ص455.

العمل والسّلوك الصالح، مثل: مساعدة الغير مثلا بالسعّي إلى بناء مدرسة أو ما شابه ذلك، وغيرها من الأعمال البدنية التي تُوظَّف فيها الحاسيّة اللّمسيّة، وبذلك تشعر النّفس بالاطمئنان، والرّاحة، والهدوء، وهو أثر متعلق بالظاهر أوّلا مشابه لما يجده من يتوب الله عليه، ويطهّره من الذّنوب والمعاصي، من شعور بالطّهر والنّقاء والخفّة، " فالخطايا توجب للقلب حرارة ونجاسة وضعفاً، فيرتخي القلب، وتضطرم فيه نار الشّهوة وتنجسه، فإنّ الخطايا والذّنوب له بمنزلة الحطب الذي يمدّ النار ويوقدها، ولهذا كلّما كثرت الخطايا اشتدت نار القلب، وضعف"[1]، والغرض الحجاجيّ من الصّورة تعظيم القلب، وأنّه محل للعقل وأنّ الأعمال البدنية الظاهرة، لا تصلح إلاّ به، فهذه صورة تلتقي معها جميع الصّور لأنّ الجسد جامع للحواس، فالوضوء والغسل مثلا يكون بالماء أي اللّمس، والصّوم يكون بالامتناع عن الأكل ممّا يترك أثر رائحة في فم الصائم، وهنا يتجلّى الشّم، وسماع القرآن تتجسّد فيه الصّورة السّمعيّة، والتّواصل مع الغير وزيارة المريض ومساعدة الغير يكون بالمشاهدة وهنا تتجسّد الصورة البصرية، وكلّ الأعمال التي ترضي الله عزّ وجلّ وتتبع السنّة النّبويّة الشّريفة مصدرها صلاح القلب الذي يجده المسلم بعمل الطّاعات، فيحصل الاستلذاذ النّفسي والقلبي والرّوحي.

ب- في الحديث الرابع والثلاثين من أحاديث مدونة الدراسة والمرويّ عَنْ أَبي سَعيدٍ الخُدريّ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعتُ رِسُولَ اللهِ ﷺ يَقولُ: {مَن رَأى مِنكُم مُنكَرَاً فَليُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَستَطعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَستَطعْ فَبِقَلبِه وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ}[2]، إنّ هذا الخطاب موّجه لجميع الأمّة حاضرها حينئذ بالمشافهة، وغائبها بطريق التبع، يتناول هذا الحديث فكرة واحدة وهي" تغيير المنكر"

---

[1] -محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت751ه)، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، ج1، د. ط، الرياض، د.ت، ص57.

[2] -صحيح مسلم 69/1، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأنّ الإيمان يزيد وينقص، رقم الحديث 49.

بصياغات متعدّدة، وهي الإقناع من خلال الإلحاح على المعنى والفكرة الواحدة في عدد من مواطن القول ومناسباته، وفي قوالب تعبيرية مختلفة، كالتّصوير مثلا، وهذا حتّى يتم تأصيل الفكرة، وإبلاغها إلى جميع أصناف المتلقين، والإقناع بها من خلال هذا النّوع من التكرار المعنوي، يصوّر رسول الله ﷺ حال تغيير المنكر بأكثر من صورة في هذا الحديث الشّريف، ففي قوله صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكرا" صورة بصرية تستثار فيها المخيّلة البصريّة للمتلقي، فتعيد إنتاج المعنى إنتاجا مدركاً بالبصر كما ذكرنا من قبل، وهنا تميّزت بذكر لفظ "الرؤية" وهو من اللّوازم اللّفظية، ومن آثارها أن تنشّط ذهن المتلقي وتوقظ فيه الشّعور، وتتجلّى في هذا الحديث أيضا صورة لمسيّة هي صورة تثير المخيّلة اللّمسيّة لدى المتلقي، والتي تميزت في هذا المقام بوجود وسيط اللّمس وهو اليد، فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم: ' فليغيّره بيده" والتّغير هنا وجوبا بالشّرع لا بالعقل، وهنا يستعمل الإنسان يده مع ظالم من نحو ضرب مثلا أو منع مفسدة، و"الرؤية" المقصودة من قوله " من رأى" هي العلم وإن لم ير بعينه، فيشمل من رأى بعينه ومن سمع بأذنه ومن بلغه خبر يقين، وما أشبه ذلك، وتتجلّى في هذا الحديث صورة لمسيّة هي صورة اللّمس وما يلازمها من إحساس بتغيير المنكر بعد أن يتيقن من أنّه كذلك، ومثال ذلك: الأكل والشّرب في رمضان، الأصل أنّه منكر، لكن قد لا يكون منكرا في حقّ رجل بعينه: كأن يكون مريضا يحل له الفطر أو يكون مسافرا يحل له الفطر[1]، فاليد هي آلة الفعل، لأنّ الغالب أنّ الأعمال باليد، ولذلك تضاف الأعمال إلى الأيدي في كثير من النّصوص، مثل قوله عزّ وجلّ: ﴿ فبما كسبت أيديكم ﴾(الشورى.30)، وقد يكون التّغيير بالكتابة مثلا، وغيرها من الأعمال الأخرى في حدود ما أمر به الله عزّ وجلّ ورسوله صلى الله عليه وسلم، والتّغيير باليد عمل، وباللّسان عمل، وبالقلب نيّة، والإيمان يشمل جميع هذه الأعمال، والغرض

[1] –ابن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص364.

الحجاجي من الصّورة هو الحثّ على إنكار المنكر بعد التيقن من أنّه كذلك، وهذا في كلّ زمان، وفي كلّ مكان، لأنّ الخطاب مُوجّه للحاضرين مشافهة، والغائبين بطريق التبع، والله تعالى أعلم، وهذا فيه فائدة عظيمة، والتّرغيب في كلّ عمل يقرّب إلى الله عزّ وجلّ.

- **حجاجية الصّورة الذوقيّة:**

تعتمد الصّورة الذّوقيّة على إعادة تحويل المفهوم إلى صورة حسيّة ذوقيّة، تمثل مشهدا من مشاهد التّجسيد الفعلي لمدلولها الثّقافي في واقع النّاس، وتتميّز بذكر ما يدلّ على الذّوق أو الطعم، أوما يتعلّق بالطّعام والشّراب من لوازم لفظيّة[1]، وفي الحديث النّبوي الشّريف تصوير لأعمال الإنسان بواسطه مادة تصوير تكون مختلفة حسب السياقات المتنوعة لذلك نجد أنّ هذا التّصوير يُقرّب الفهم، ويجعل المشهد عالقا بالذاكرة، وأوقع في نفس المتلقي، مثال ذلك قوله ﷺ في الحديث العاشر من مدونة الدّراسة المرويّ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: { إنّ الله تعالى طيّب لا يقبل إلاّ طيبا، وإنّ الله تعالى أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾. وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُواْ لِلّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا رب يا رب ومطعمه حرام، ومشربه حرام وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأنى يستجاب لذلك ؟ } (رواه مسلم:1015)، ذكر رسول الله ﷺ عبارة "وغذي بالحرام" والمقصود أنّه تغذّى بالحرام الحاصل من فعل غيره، فالفعل هنا مبني للمجهول، وتبدو فعاليّة الصورة هنا في تلك العلاقة الموجودة بين الغذاء والحرام، فالغذاء تحصل به الفائدة للبدن بعدما يباشر اللّسان، فتحصل اللّذة الحسيّة أوّلا، ثمّ ينتقل لأعضاء الجسم كلّها ويسري به

[1] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبوي، ص283.

وينفعه، والحرام عندما يباشر القلب تحصل به مفسدة القلب أوّلا ثمّ البدن، وتحصل به خسارة الإنسان الدنيويّة والأخرويّة، و" يُحبس دعاؤه عن السموات بسوء المطعم حسب ما ورد عن يوسف بن أسباط[1]، فالتوسّع في الحرام والتّغذي به من جملة موانع الإجابة، وفي الحديث ربط بين التذوّق الحسّي والتّذوق المعنوي الذي يجد به المؤمن حلاوة إيمانية، ولذّة غير متناهية بعبادة قلبية هي طاعة الله بالعمل الصّالح الذي هو مصدر للرزق الحلال الطيّب، أمّا التّذوق الحسّي متعلق بالغذاء كمصدر طاقوي يستفيد منه الجسم للقيام بالأعمال المتنوعة، فإذا غذّاه الإنسان بالحرام، ولن ينتفع به لا في الدنيا ولا في الآخرة، وتكمن حجاجيّة الصّورة في الحثّ على الإنفاق من الحلال وأنّ المأكول والمشروب والملبوس ينبغي أن يكون حلالا محضا، فالمؤمن يُقبَلُ منه إنفاق الطيّب، فيزكو، وينمو ويبارك الله فيه، وفيه كذلك التّحذير من أكل الحرام، والتّغذي به وشربه، ولبسه، لأنّ أكل الحرام سبب لانصراف الإنسان عن القيام بواجب الدّين، ولأنّ البدن يكون متغذيّا على شيء فاسد، والمتغذّي على شيء فاسد سيؤثر عليه هذا الغذاء باعتباره يتحلل في الدّم ويسري في عروق الإنسان، ويفسد كلّ بدنه عندما يصل إلى قلبه باعتباره مَلِك الأعضاء الجسميّة ومضخة تضخ الدّم، فيصبح يضخّ دما فاسدا، فأنى يستجاب له، والله المستعان.

- **حجاجية الصّورة السّمعية:**

تشكّل الصّورة السّمعيّة منطلقا مهمّا في البناء المعرفي، لأنّ ما يرد عن طريق السّماع يُشكّل حقيقة، سواء نظرنا إلى ذلك من حيث المصدرية، أو نظرنا لذلك من خلال ما توفر من شروط وضوابط النقل، ولكن معرفة السنّة النّبويّة وضعت الأصول والمعالم، وحدّدت المقاصد الأساسية لجميع جوانب الحياة، أو بمعنى آخر غطّت جميع جوانب الحياة، ولم تقتصر فقط على الجانب المعرفي

---

[1] –ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص257.

والرؤية النظرية التّصوريّة، وإنّما جاءت بالفكر والفعل، وبالإيمان والعمل، والرسول ﷺ قدّم الأدوات اللاّزمة لنهوض الأمم، وعلّل أسباب النّهوض، وقدّم نماذج لعوارض النّهوض وأمراضه، وبيّن طريق السقوط وأسبابه، وأحاديثه ﷺ كلّها ذات مقاصد عظيمة، واستخدم فيها الصّورة كاستراتيجية ذات تأثير قويّ في المتلقي، وهذه الصورة السّمعية مثلا تثير المخيّلة السّمعيّة، وتعيد الإنتاج السّمعي للمعنى، وهي بذلك تتميز عن غيرها من الصّور التي ذكرناها بذكر ما يدلّ على السّمع أو الصّوت من لوازم لفظية"[1]، ومن أمثله ذلك ما ورد في الحديث الثامن والعشرين من مدونة الدّراسة المرويّ عن أبي نجيح العرباض بن سارية رضي الله تعالى عنه قال: وعظنا رسول الله ﷺ موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون. فقلنا يا رسول الله كأنّها موعظة مودّع فأوصنا، قال: { أوصيكم بتقوى الله، والسّمع والطّاعة وإن تأمّر عليكم عبد، فإنّه من يعش منكم فسيرى إختلافاً كثيراً، فعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الرّاشدين المهديّين، عَضُّوا عليها بالنّواجذ، وإيّاكم ومحدثات الأمور؛ فإنّ كلّ بدعة ضلالةٌ } رواه أبو داود والتّرمذي، وقال: حديث حسن صحيح، وردت في هذا الحديث صورة سمعيّة استثيرت فيها المخيّلة السّمعيّة للمتلقين مشافهة والغائبين بطرق التبع، ارتبطت بمفردة "السّمع" وجاء في لسان العرب أنّ السّمع هو حِسّ الأذن، وقيل كذلك أنّ السّمع هو الأذن والجمع أسماعٌ، وقال ابن السِّكِّيت: السّمع سمعُ الإنسان وغيره(...) وسَمَّعَهُ الصَّوتَ وأسْمَعهُ: اسْتَمَعَ له، وتسمّع إليه: أصغى(...) والسَّمعُ: ما وقرَ في الأذن من شيء تَسْمَعُه[2]، أمّا السّمع الذي ورد في الحديث الشّريف فارتبط بالطّاعة، والجمع بينهما تأكيدا للاعتناء بهذا المقام، والسّمع والطّاعة يكون لولاة الأمر بدليل " وإن تأمّر عليكم"، فلابدّ بأن تسمع إذا تكلّم وأن

---

[1] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص278.

[2] –ابن منظور، لسان العرب، مادة (سمع)، ص2095

تطيع إذا أمر[1]، وخصّ النّبيّ ﷺ السّمع والطّاعة بالذكر بعد التّقوى لأهميّتهما فهو من عطف الخاصّ على العامّ؛ لمزيد التّأكيد والاعتناء بشأنه"[2]، وهناك شروط شرعيّة لابدّ أن تتوفر في ولاة الأمور وأهمّها التّقوى والكفاءة"[3] وذكر السّمع أوّلا قبل الطّاعة لما في السّمع من التّحصيل من الكلام واستيعابه، وتذكره عند الحاجة، والكلام أصوات تخرج من المخاطِب إلى السّامع لترتسم تلك الصّورة السّمعية التي تتردّد فيها أصوات المخاطبين سواء كانوا علماء أو ولاة أمور، والغرض الحجاجيّ من الصّورة السّمعية هو السّمع والطّاعة لولي الأمر وإن كان يعصي الله عزّ وجلّ إذا لم يأمرك بمعصية، فجعل رسول الله ﷺ السّمع في المرتبة الثانية، وجعل الطّاعة في المرتبة الثالثة، ولكنّه لم يأتي بالفعل (اسمعوا) أو (أطيعوا) لأنّ طاعة ولاة الأمور تابعة لطاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، ولهذا لو أمر ولاة الأمور بمعصيّة الله عزّ وجلّ فلا سمع ولا طاعة"[4]، فالسّمع مرهون بالخضوع لله عزّ وجلّ، فالصّورة السّمعية تجعل المتلقي يرهف سمعه مع ولي الأمر بانتظار سماع ما يأمر به.

كخلاصة لما تقدّم ذكره حول الصّورة في الحديث النّبوي الشّريف، فإنّ هناك حقيقة قد يكون من المفيد الإشارة إليها، وهي أنّ الصّورة مهما اختلف تمظهرها أو تموضعها في الحديث النّبوي، فإنّ لها دورها الوظيفي الحجاجي، ولئن كانت عناصرها التّصويرية المأخوذة من المحيط الحسّي ذات وجود مستقل عن ذوات المتلقين، وإن كانوا على بيّنة منها وعلم بها وإطّلاع عليها يجعل مخاطبة الرسول ﷺ لهم بواسطتها قويّة الإقناع نافذة الحجاج، وإذا كانت الصّورة مستمدّة من المقوّمات الثّقافية والرّمزية التي لهؤلاء المتلقين قائمة في أذهانهم ومغروسة في

---

[1] –ابن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص301.

[2] –ينظر: الشافعي، الفتح المبين، ص472.

[3] –شرف القضاة، شرح الأربعين النووية، ص184.

[4] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص305.

عمق تفكيرهم، فإنّها توجّه بواسطة سلوكهم الاجتماعي، وحتّى الدّيني، وتؤثر فيه، وهذا يجعلها تُستخدم كاستراتيجية تواصليّة بين المخاطِب والمخاطَب، وحِجاجيّة للتأثير فيه وإقناعه، فيتشكّل اهتمام بالمتلقي، وبنجاح الرسالة المقصودة إليه، وتمكين المعنى وتقريبه، ودفع المتلقي إلى تنشيط تفكير واستثارة خياله ليكون شريكا في إنتاج المعنى، ومن ثمّ الخروج به من دائرة الفهم إلى الواقع العملي، ولقد تبيّن من خلال ما تمّ عرضه أنّه أحيانا تجمع الصّورة الواحدة مجموعة من الصّور الحسيّة، مثل حديث: " إنّ الحلال بيّن وإنّ الحرام بيّن..." وقد تأتي موجزة مثل حديث " كفّ عنك هذا..."، فتأتي مفصلة، وتأتي غير ذلك مع استيفاء كامل للمعنى، على أنّه ينبغي التأكيد كذلك على طاقة الصّورة النّبويّة الحجاجيّة، وتأثيرها في حواس المتلقي، فعندما يستشعر المتلقي الصورة بحاسّة من حواسه أو أكثر كالرؤية، أو السّمع أو اللّمس، أو التذوّق فإنّه يستثمر طاقاته الروحيّة والماديّة، لأجل الانفعال بالصّورة، فيُحسن التّعامل مع معارف السنّة النّبوية، ويُقوّمُ الواقع بالعمل بمقصودها.

سابعا- أساليب الحجاج في الحديث النّبويّ وأبعادها التّداوليّة:

إنّ اللّفظ هو مادة الكلام الذي منه يتألف، والصّحيح أنّ الحجاج ما هو إلاّ مجموع المعاني والألفاظ التي يستخدمها المتكلّم دفاعا عن وجهة نظر أو فكرة بقصد الإقناع والتأثير، على أنّه قد تقدّمت الإشارة بأنّ الحجاج يجد بغيته في كثير من الأساليب البلاغية، فالغالب أنّ موضع الصناعة فيه إنّما هو المعاني، فما هو إلاّ أسلوب استدلالي، يتوسل بالآليات اللّغوية والبلاغيّة، والمنطقية، ويعتبر "بيرلمان" أنّ " كلّ المكونات الأسلوبية الموجودة في رسالة ما مكتوبة أو شفهية، أو حتّى إشارية هي عبارة عن مستويات معيّنة من مستويات الحجاج"[1]،

[1] -ينظر: محمد الأمين الطلبة، الحجاج عند بيرلمان (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2، ص182.

ولقد زخرت مدونة الدّراسة بالأساليب اللّغويّة البلاغية التي لها من وظائف حجاجيّة في الخطاب، وسيركز البحث على دراسة أبرزها وأكثرها شيوعًا في الحديث، وهي: الاستفهام، الأمر، النّهي.

أ- الاستفهام:

ذكر الزّركشيّ في الجزء الثاني من كتابه " البرهان في علوم القرآن" أنّ الاستفهام هو طلب الفهم؛ ومنهم من فرّق بينه وبين الاستخبار، بأنّ الاستخبار ما سبق أوّلا ولم يفهم حقّ الفهم؛ فإذا سألت عنه ثانيا كان استفهاما؛ حكاه ابن فارس في "فقه العربية"[1]، ولكون الاستفهام طلب ما في الخارج أو تحصيله في الذّهن لزم ألاّ يكون حقيقة إلاّ إذا صدر من شاكٍّ مصدّق بإمكان الإعلام؛ فإنّ غير الشاكّ إذا استفهم يلزم تحصيل الحاصل، وإذا لم يصدّق بإمكان الإعلام انتفت فائدة الاستفهام"[2]، وعن الجملة الاستفهامية يرى الدكتور حسين الصديق أنّها جملة مصدّرة بأداة استفهام، وهي التي يفيد منطوقها الاستفهام، فهي غير كاملة منطقيّا، وتطرح سؤالا، أو تعبّر عن شكّ، كما أنّها تتّخذ شكلين: أحدهما استفهام مباشر يعتمد على أدوات الاستفهام، والآخر استفهام غير مباشر يعتمد على استخدام فعل يتضمّن معنى السؤال أو الاستعلام، أو يكشف عن جهل السّائل"[3]، ومن فوائده أنّ الاستفهام إذا بُني عليه أمر قبل ذكر الجواب فُهِمَ تَرَتُب ذلك الأمر على جوابه، أيَّ جوابٍ كان؛ لأنّ سبقه على الجواب يشعر بأنّ ذلك حال يذكر في الجواب لئلا يكون إيراده قبله عبثا، فيُفيد حينئذ تعميما"[4]، ثانيهما:

---

[1] -بدر الدين محمد بن عبد الله الزّركشيّ، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الثاني، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ص326.

[2] -نفس المرجع السابق، ص327.

[3] -حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي-الإسلامي، الشركة المصريّة العامّة للنشر لونجمان، ط1، القاهرة، 2000م، ص352.

[4] -الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص327.

قال بعضهم: أنّ ما جاء على لفظ الاستفهام في القرآن فإنّما يقع في خطاب الله تعالى على معنى أنّ المخاطب عنده علم ذلك الإثبات أو النّفي حاصل، فيستفهم عنه نفسه تخبره به، إذ قد وضعه الله عندها، فالإثبات كقوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ (النساء.87)، والنّفي كقوله سبحانه وتعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ (هود.14)، وكذلك قول سبحانه وتعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ (الأنبياء.108)، ومعنى ذلك أنّه قد حصل لكم العلم بذلك تجدونه عندكم إذا استفهمتم فإنّ الله تعالى خلقه عن شيء، وإنّما يستفهمهم ليقرّرهم ويذكّرهم أنّهم قد عملوا حقّ ذلك الشّيء؛ فهذا أسلوب بديع انفرد به خطاب القرآن الكريم، وهو في كلام البشر مختلف[1]، ثالثا: قد يخرج الاستفهام عن حقيقته؛ بأن يقع ممن يعلم ويستغنى عن طلب الإفهام[2]، وفي التّراكيب فإنّ الاستفهام من التّراكيب الإنشائية الطلبية التي زخر بها الحديث النّبوي الشّريف، وهو" طلب الفهم"[3]، أو "طلب الإفهام" [4] لأمر يتعلّق بشخص أو بشيء أو بنسبة، أو بحكم من الأحكام والعلم به"[5]، والاستفهام من أكثر التّراكيب اللّغوية دورانا على الألسن في اللّغة الطبيعيّة واللّغة الفنيّة، وهو من أبرز أدوات الاتصال والتواصل، ويغلب استعماله لأغراض أخرى لا تتعلّق بالفهم والاستخبار، ومن هذه الأغراض الحجاج، وهذا يجعلنا نقول أنّ هناك استفهاما حجاجيا يكون مقصد المخاطِب فيه اتّخاذ السؤال حجّة يوجّه بها مضمون خطابه، ورأى البلاغيّون أنّ الاستفهام طلب حصول

[1] – الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص327

[2] –نفس المرجع، ص328.

[3] ––عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ج3، القاهرة، 1974م، ص267.

[4] –نفس المرجع، ج2، ص167.

[5] –محمد بن علي التهانوي (ت1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم رفيق العجم، تحقيق علي الفروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، ج1، 1996م، ص171.

صوره الشّيء في الذّهن تصورا أو تصديقا، مخصوصة مثل: الهمزة، و"أي"، و "من"، و "ما"، و"كيف"، و "هل"، و"كم"، و"أين"، و"أنّى"، و"متى" و"أيّان"[1]، وفهم كلّ من "ديكرو" و"انسكومبر" الاستفهام بناء على قيمته الحجاجيّة، حيث تجلّى ذلك في كتابهما "الحجاج في اللّغة" في فصل موسوم بـ "الاستفهام والحجاج"، فكان إستنتاجهما للاستفهام الحجاجي بأنّ "هذا النّمط من الاستفهام يستلزم تأويل القول المراد تحليله انطلاقا من قيمته الحجاجيّة"[2]، كما أنّ الغاية من كلّ استفهام سواء أكان حقيقيا أم غير حقيقي تتمثل حسبهما في أن نفرض على المخاطب به إجابة محدّدة يمليها المقتضى الناشئ عن ذلك الاستفهام، فيتم بذلك توجيه دفة الحوار الذي يخوضه معه، هو الوجهة التي يريدها المتكلّم ولمّا كانت أهم وظيفة ينهض لها الاستفهام هي توجيه باقي الحوار وجهة معيّنة، ولمّا كان مفهوم التّوجيه هذا هو لُبّ الحجاج عند ديكرو، كان الاستفهام مظهرا حجاجيا مهمّا"[3]، ويرى عبد الله صولة أنّ الاستفهام في الحجاج أن يجعل المخاطب مُسهما في إنتاج الحجج يصنعها ويعود فيخضع لها، ويتقيّد بها"[4]، وبهذا ينقاد نحو الوجهة التّي يريدها المخاطِب بطواعية دون قسر ولا إجبار.[5]

يقول "ماير" أنّ السّؤال قد يشكّل في المحاورات وسيلة لإعداد الآخرين وتهيئتهم، فالاستفهام أحيانا لا يكون حقيقيا لطلب الفهم، وإنّما هو "استفهام بغرض الإثارة، واستدعاء الأفكار واستحضار المعاني المسبقة، وتوليد النقاش الذي تُعالج من خلاله المفاهيم، فالرسول ﷺ يطلب الجواب، لكنّه يلتمس رأيا في

---

[1] –السكاكي، مفتاح العلوم، ص ص 415–418.

[2] –أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة، ط1، بيروت–لبنان، 2010م، ص ص 57–58.

[3] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص427.

[4] –عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص429.

[5] –ينظر : عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، 210.

السّؤال المطروح، وهذا الرأي هو ما سيدور حوله النقاش، وهو ما سيتم هدمه وبناء المفهوم الجديد على أنقاضه"[1]، ومن أمثله الأسئلة التّقريرية التي استدرج بها النّبيّ ﷺ المخاطَب إلى نتيجة معيّنة، ما يلي:

* قوله ﷺ في الحديث الخامس والعشرون من مدونة الدراسة المرويّ عَنْ أَبي ذَرٍّ رضي الله عنه قال: أَنَّ نَاسَاً مِنْ أَصحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالوا للنَّبيّ ﷺ: يَا رَسُولَ الله؛ ذَهَبَ أَهلُ الدثورِ بِالأُجورِ، يُصَلُّوْنَ كَمَا نُصَلِّيْ، وَيَصُوْمُوْنَ كَمَا نَصُوْمُ، وَيَتَصَدَّقُوْنَ بفُضُوْلِ أَمْوَالِهِمْ، قَالَ: {أَوَ لَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللهُ لَكُمْ مَا تَصَّدَّقُوْنَ؟ إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيْحَةٍ صَدَقَة. وَكُلِّ تَكْبِيْرَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَحْمَيْدَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَهْلِيْلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بالِمَعْرُوْفٍ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ وَفِيْ بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ، قَالُوا: يَا رَسُوْلَ اللهِ؛ أَيَأْتِيْ أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُوْنُ لَهُ فِيْهَا أَجْرٌ؟ قَالَ: أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فَيْ حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ وِزْرٌ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فَي الحَلالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ}[2] رواه مسلم، فالاستفهام الأوّل من الحديث هو استفهام تقرير، و"التّقرير حَمْلُك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرّ عنده"[3]، وهذا الاستفهام متعلّق بحرص الصحابة –رضي الله تعالى عنهم– على "المنافسة في طلب مزيد الخير ومنتهاه، بالأعمال الصالحة، ولمّا فهم رسول الله ﷺ مقصدهم، قال لهم جوابا وتضمينا لخاطرهم وتقريرا، فورد في الحديث صيغة الاستفهام " أوَ ليس قد جعل الله لكم ما تصّدقون؟، "أو ليس": أي أتقولون ذلك؟ بمعنى لا تقولوه فإنّه " قد جعل الله سبحانه وتعالى لكم ما تصّدقون"[4]، فهذا الاستفهام التّقريري يستلزم معنى ضمنيّا مفاده: أنّه فتح لهم باب الخير، وبيّن لهم ﷺ أنّ أبواب الصّدقة كثيرة جدّا،

[1] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبوي، ص257.

[2] –صحيح مسلم 697/2، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم الحديث 1006.

[3] –الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص331.

[4] –الشّافعي، الفتح المبين، ص436.

فالمحروم من تركها، فكلّ نفسٍ في حياتك تستطيع أن تستغلّه في الصّدقة بالتسبيح والتكبير والتهليل والتحميد، وهذا يجعل غايته الحجاجيّة الإقناع بأنّ أبواب الصّدقة مفتوحة، وأنّها تكون بغير المال أيضا، فإن سبقوكم بالصّدقات الماليّة فاسبقوهم بالصّدقات غير الماليّة، وهذا ما " إختاره النّبيّ ﷺ جوابا، وذلك لأنّ فيه حثّا على مزيد من العمل، وأنّ أجر القليل من الفقير كأجر الكثير من الغنيّ" [1]، ثمّ إنّ رسول الله ﷺ أقام حجّة دامغة عن طريق السّؤال أو الاستفهام في هذا الموضع، فالاستفهام كان هو الحجّة نفسها، ويتجلّى من خلال ذلك الفعل الحجاجي بالقصد المضمر، وفق ما يقتضيه السياق الّذي يؤدي بالمتلقي أو المخاطَب إلى التّسليم والاقتناع، ثمّ التنازل عن معتقداته السّابقة، فالأسئلة في هذه المواضع هي حجج باعتبار قصد المخاطِب، لا الصياغة والمعنى الحرفي فقط، والله تعالى أعلم، ولمّا قرّر النّبي ﷺ ما ذكرناه اقتنعوا– رضي الله تعالى عنهم– لكن لمّا قال في نفس سياق الحديث: "وفي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صدقةٌ" أي أنّ الرّجل إذا أتى أهله فله بذلك صدقة، قالوا "يا رسول الله؛ أيأتي أحدُنا شَهْوَتَهُ ويكونُ لهُ فيهَا أَجْرٌ؟"، وهذا استفهاما، وليس اعتراضا، فهم يريدون أن يعرفوا وجه ذلك، كيف يأتي الإنسان أهله وشهوته، ويقال: إنّك مأجور؟؛ أي أنّ الإنسان قد يستبعد هذا، ولكنّ النّبي ﷺ بيّن لهم وجه ذلك، فقال: " أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟، وهذا استفهام تقرير متعلّق بالاستخبار، وقد استفهم ﷺ عن وضع افتراضي بأداة الشّرط (لو)" لو وضعها في حرام...)، قال الطيبي لفظ (لو) يقتضي أن يدخل على الفعل وأن يجاب، لكنّه وضَعَ الاستفهام موْضعه تأكيدا وتقريرا، والتقدير: لو ثبت عليه ذلك لكان عليه كذا[2]، وهو تمثيل حسّي لما هو معنوي، وبما أنّ الإجابة معلومة، ومسلّم بها مسبقًا، فإنّ استدراج المخاطَب

---

[1] –شرف القضاة، شرح الأربعين النووية، ص174.

[2] –أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، مراجعة قصي الخطيب، دار الريان للتراث، ط2، القاهرة، 1988م، ص256.

لها مكنٌ لمقتضى قياس العكس كما سمّاه العلماء[1]، فكذلك "إذا وضعها في الحلال كان له أجرٌ"؛ أي إذا ثبت هذا ثبت ضدّه في ضدّه، فالقياس حجّة، وقياس العكس صحيح أيضا، لأنّ النّبيّ ﷺ قاس هذا القياس قياس عكسٍ، والله تعالى أعلم، وقد يُستعمل الاستفهام الحجاجيّ في الحديث النّبويّ كمدخل لتعريف بعض المفاهيم وإقرارها، وتفعيل الحوار مع المخاطَب، فالسؤال كما يقول "ماير" قد يشكّل في المحاورات وسيلة لإعداد الآخرين وتهيئتهم[2]، مثل قوله ﷺ في الحديث التّاسع والعشرين المرويّ عن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، قال ﷺ بعدما سأله الصحابي رضي الله تعالى عنه عن عمل يدخله الجنّة: " لقد سألْتَ عن عَظِيمٍ، وإنّه لَيسيرٌ على من يسّرَهُ الله تعالى عليه: تَعْبُدُ الله لا تُشركْ به شيئا، وتُقيم الصّلاة، وتؤتي الزّكاة، وتَصُومَ رَمَضَانَ وتَحُجَّ البَيْتَ، ثُمَّ قال: "أَلاَ أَدُلُّك على أبواب الخيرِ؟ الصَّوْمُ جُنَّةٌ والصَّدَقَةُ تُطْفِئ الخَطِيئَةَ كما يطفئ الماءُ النَّار، وصَلاَةُ الرَّجُلُ في جوفِ اللَّيلِ (...)، ثم تلا: (تتجافى جنوبهم عن المضاجع) حتى بلغ: (يعملون)، ثم قال أَلا أُخْبِرك برأس الأمر وعَمُودِهِ وذَرْوةِ سَنَامِهِ؟ قُلْت بَلَى يا رسول الله، قال: رأْسُ الأَمر الإسلام وعَمُودُهُ الصّلاةُ، وذُرْوةُ سَنامِهِ الجِهادُ،... } رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح، فالاستفهام في "ألا أدُلُّك على أبواب الخَيْر"، و"ألا أُخْبِرُكَ برأْسِ الأمْرِ وعموده وذروة سَنَامِه؟"، ليس استفهاما حقيقيًا لطلب الفهم، ولكنّ الرسول ﷺ استعمل أسلوب الاستفهام لتنبيه السّامع إلى ما سيلقيه إليه فتتحقّق بذلك الفائدة التي يجنيها المتلقي، ففي الاستفهام الأوّل فيه عرضٌ؛ نحو" هل أدُلُّكم على تجارة"؛ أي عرضت ذلك عليك، هل تحبّه؟، وفيه كذلك غاية التّشويق إلى ما سيذكره؛ ليكون أوقعَ في النّفس، وأبلغ في ملازمته، وأحثَّ على تفرغها لاستفادته، وذكر عليه الصلاة والسلام " أبواب الخير" أي مسائل الخير، وهذا فيه زيادة ذلك التّشويق، فهو من

[1] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص279.

[2] – ينظر:عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص210.

المجاز البليغ؛ لما فيه من تشبيه المعقول بالمحسوس، وفيها جمع القلّة إشارة إلى تسهيل الأمر على السّامع؛ ليزيد نشاطه وإقباله[1]، كما ورد أسلوب الاستفهام في هذا الحديث مستفتحاً بأداة العرض "ألا" ليخرج بذلك إلى غرض العرض والتحضيض، وهذا راجع إلى مقصد المتكلّم الذي يلجأ إلى استعمال أساليب الاستفهام لإنشاء أفعال أخرى غير الاستفهام الحقيقي، مراعيا بذلك سياق الحال والمقام[2]، وتكرار أسلوب الاستفهام في الحديث دليل على مقصد المخاطِب في إشارة انتباه السّامع لتبليغه الرسالة التي تحمل إفادة، ومبدأ الإفادة هو الفائدة التي يجنيها المتلقي، وهي فائدة نابعة من التّواصل، فيتحقّق بذلك أبعادا تداولية تجسّد العلاقة بين المتكلّم والسّامع وتحقّق المقاصد الإنجازيّة، فالاستفهام في هذا الحديث الشّريف هو استفهام بغرض الإشارة، واستدعاء الأفكار، وتوليد النقاش الذي تتبيّن من خلاله المفاهيم، فالرسول ﷺ يملك الجواب لكنّه رأيا في السؤال المطروح، ليتفاعل المتلقي مع السّؤال، ويتحقّق من خلال ذلك بناء مفهوم جديد لدى المتلقي يدفعه إلى العمل بمقتضاه، وهذا النّوع من الحجاج يقوم على آلية التّعريف والشّرح والتّفسير والتّبسيط، قصد توضيح أبعاد المفهوم، وإقناع المتلقي، وكذلك التّمكين العقليّ والعمليّ للمفهوم الجديد، وهو آلية من آليات الحجاج، ويتأسّس التّعريف الحجاجيّ على" تعريف لفظ بطريق تجعل منه تعريفا يعبّر عن أخذ موقف مناسب أو غير مناسب للشّيء المعرّف"[3]، ولقد قام رسول الله ﷺ من خلال الاستفهام بتفكيك المفاهيم الرّاسخة في ذاكرة المتلقي، وبناء مفاهيم جديدة مع شرحها وتبسيطها لدى المتلقي، بتوظيف أساليب بلاغيّة كالتّمثيل،

---

[1] –الشّافعي، الفتح المبين، ص482.

[2]–ناغش عيدة، أسلوب الإستفهام في الأحاديث النبويّة في رياض الصالحين–دراسة نحوية بلاغية تداولية (ماجستير)، قسم الأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري، 2012م، ص113.

[3] –كريستيان بلانتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، دار سيانترا، تونس، 2010، ص96.

والاستعارة، والكناية، وغيرها، مع انتقاء الألفاظ بعملية دقيقة وعبقريّة، تجذب انتباه المتلقي وتستثير نشاطه الذهنيّ، ليُحدّد موقفه من المفاهيم الجديدة، ثمّ يذعن لها، ولما فيها من أفكار وقيم، تشحنه بطاقة فكرية تحدّد ظاهر أعماله وبواطنها، فيجني ثمار ذلك بناء على قناعاته الجديدة، وبهذا يحقّق الحجاج أهدافه المتوخاة من الاستفهام، وينتج عنه من الآثار العملية ما يُصلح الفرد والمجتمع، ويُسهم في تطوير الذّات أوّلا والمجتمع، ثمّ الدّولة، كما أنّ رسول الله ﷺ استخدم الاستفهام الحجاجي كاستراتيجية فعّالة من أجل تهيئة المتلقي، وتمهيد الفكرة له عن طريق الاستفهام، الذي يجذب ذهنه ليتابع بشوق واستغراب ما سوف يطرح عليه، فلا يتّخذ الخطاب الخبرَ سبيلا للإقناع، من ذلك قوله ﷺ في الحديث الثاني المرويّ عن عمر رضي الله عنه: "... ثم قال يا عُمَرُ: أتَدْري من السَّائِلُ؟ قُلْتُ الله ورَسُولُهُ أَعلَمُ، قال: فإنَّه جبريلٌ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُم دِينَكم" (رواه مسلم)، فمجيء "الدراية" التي هي المعرفة في الاستفهام التّقريري دليل على نفي ما يُستفهم عنه وهو "الدراية" أو المعرفة لدى المتلقي، وهذا في تنبيه المعلّم تلامِذَتهُ؛ طلبا لنفعهم ومزيد فائدتهم وتيقظهِم، فالسّائل عن العلم يكون معلّما لمن سمع الجواب، لأنّ النّبيّ ﷺ قال: " فإنّه جبريل أتاكم يعلّمُكم دينكُمْ" مع أنّ الذي علّمهم النّبيّ صلى الله عليه وسلم، لكن لمّا كان سؤال جبريل هو السبب جعله هو المعلّم[1]، وهذا الأسلوب الاستفهامي هيّأ لنشوء تفاعل بين المتخاطبين، فكان الجواب: " الله ورسوله أعلم"، وهذا فيه حسن ما كان عليه الصحابة –رضوان الله تعالى عليهم– من مزيد الأدب معه صلى الله عليه وسلم، برَدِّ العلم إلى الله وإليه صلى الله عليه وسلم، ثمّ لما كانت إجابته صلى الله عليه وسلم: "فإنّه جبريل آتاكم يعلّمكم دينكُم" فيها دليل على أنّ المَلَكَ لا يأتي في صورته المَلَكيّة، وإنّما يأتي في صورة إنسان حتّى لا ينفر الناس منه، وفي دليل كذلك على أنّ الملائكة تتشكّل بأشكال حسب المصلحة، وفيه كذلك على أنّ السّؤال والجواب

[1] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص93.

من طرق التّعليم بل من أبلغها، وفيه دليل كذلك على أنّ الديّن يؤخذ بالتّعلّم لا بالعادات والتّقاليد والبدع"[1]، فكان المعنى الحرفي لعبارة " أتدري من السّائل" الاستفهام، ومعناها المستلزم هو أنّ الدّين يؤخذ بالتّعلّم، والتّمكين للحدث، وهذا الاستفهام الحجاجي موجّه لإقناع المخاطَب بعد جذب انتباهه وشدّه إلى متابعة ما سيطرح عليه بشوق ولهفة، والله تعالى أعلم.

وكخلاصة فإنّ الاستفهام الحجاجي ثبت حضوره في مدونة الدّراسة باستعمال الاستفهام التقريريّ، الذي كان الرسول ﷺ يقرّر فيه المخاطَب أو المخاطَبين بمسلمات يدرك مسبقًا أنّهم لا يخالفونه فيها إثباتا أو نفيا، وقد يكون" الحجاج من خلال استعمال الأسئلة التي تنتمي إلى الاستفهام التّقريريّ حسب ما يقتضيه الاستلزام الحواريّ، فالأسئلة أشدّ إقناعا للمرسل إليه، وأقوى حجّة عليه"[2]، فاقتناع المرسل إليه أو المخاطَب أو المتلقي هو هدف يسعى المُخاطِب تحقيقه في خطابه، باستعمال الحجاج يتنامى الخطاب بين طرفيه، لأنّ " من شروط التّداول اللّغوي شرط الإقناعية (...) وقد تمتزج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع، فتكون أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطَب وتوجيه سلوكه لما يهبها هذا الإمتاع من قوّة في استحضار الأشياء، ونفوذها في إشهادها للمخاطب، كأنّه يراها رأي العين"[3]، وهذا يجعل الاستفهام من أنجع أنواع الأفعال اللّغويّة حجاجًا، وهو ما يتوسّل به الكثير في فعلهم"[4]، وقد يكون الاستفهام فعلا حجاجيّا بالقصد المضمر فيه، وفق ما يقتضيه السياق، وكما يكون الحجاج بالاستفهام مثلما رأينا، فإنّه يمكن أن يكون باستعمال النّهي والأمر.

---

[1] –الفوزان، المنحة الرّبانيّة، ص ص 85–86.

[2] –عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص484.

[3] –نفس المرجع السابق، ص446.

[4] –نفس المرجع، ص483.

ب-الأمر والنّهي:

جاء في كتاب "جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع" لصاحبه سيد أحمد الهاشمي أنّ "الأمر هو طلب حصول الفعل من المخاطَب على وجه الاستعلاء، بأن يعدّ الآمر نفسه عاليا في الواقع أوّلا، ولهذا نسب إلى سوء الأدب إن لم يكن عاليا[1]، والأمر حيث وقع في القرآن كان بغير الحرف، كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (البقرة.43)، ﴿ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ ﴾ (النمل.18)، ﴿ وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم﴾ (النساء.66)، وجاء بالحرف في مواضع يسيرة على قراءة بعضهم ﴿ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (يونس.58)، ووجهه أنّه من باب حمل المخاطب على الغائب إلى الخطاب، فكأنّه لا غائب ولا حاضره؛ وذلك لأنّ قوله عزّ وجلّ﴿ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (يونس.58)، فيه خطاب للنّبي ﷺ مع المؤمنين، وخطاب الله تعالى مع النّبي للمؤمنين كخطاب الله تعالى لهم؛ فكأنّهما اتّحدا في الحكم ووجود الاستماع والإتّباع، فصار المؤمنون كأنّهم مخاطبون في المعنى، فأتى باللاّم كأنّه يأمر قومًا غيبًا، وبالتاء للخطاب كأنّه يأمر حضورا، ويؤيّد هذا قوله تعالى في أوّل الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ (يونس.57)، فصار المؤمنون مخاطبين، ثمّ قال لنبيّه ﷺ ﴿ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (يونس.58)، ينبغي أن يكون فرحهم، فصاروا مخاطبين من وجه دون وجه[2]، وذكر الهاشميّ في كتابه المذكور سابقا أنّ للأمر أربع صيغ:[3]

---

[1] –سيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان، ص63.

[2] –الزركشي، البرهان في علوم القرآنج2، ص صر 374-375.

[3] – سيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص64.

أ/فعل الأمر، كقوله تعالى﴿ يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ ۖ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مريم.12).

ب/ المضارع المجزوم بلام الأمر، كقوله تعالى﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۖ﴾ (الطلاق.7).

ج/اسم فعل الأمر نحو: صَهْ، آمين، ونِزالِ، ودَرَاك.

د/المصدر النائب عن فعل الأمر نحو سَعْيًا في سبيل الخير، وقد تخرج صيغ الأمر عن معناها الأصلي إلى معاني أخرى تستفاد من سياق الكلام، وقرائن الأحوال كالدّعاء في قوله تعالى:﴿ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ﴾ (النمل.19)، والالتماس كقولك لمن يُساويكَ: أعطني القلم أيّها الأخ، والإرشاد كقوله تعالى﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة.282)، والتّهديد كقوله تعالى﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (فصلت.)40، والتعجيز كقوله تعالى﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ (البقرة.23)، وغيرها من الصيغ الأخرى[1]، أمّا النّهي فهو" طلب الكفّ عن الفعل على وجه الاستعلاء، وله صيغة واحدة وهي المضارع مع "لا" الناهية، كقوله سبحانه وتعالى:﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (الأعراف.56)، والنّهي حقيقة في التّحريم: كما عليه جمهور العلماء فمتى وردت صيغة النّهي أفادت الحظر والتّحريم على الفور، وقد تخرج صيغة النّهي عن أصل معناها إلى معان أخرى تُستفاد من سياق الكلام وقرائن الحال، فالدّعاء والالتماس، والإرشاد، والتيئيس وغيرها، وهذا يجعله كالأمر فيكون استعلاء مع الأدنى، ودعاء مع الأعلى والتماسًا مع النّظير[2]، ويقول الزّركشي أنّ النّفي هو شطر الكلام كلّه،

---

[1] – سيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص64.

[2] – سيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص68.

لأنّ الكلام إمّا إثبات أو نفي، وفيه أدوات كثيرة، قال الخوبيّ (الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرّازي المتوفي سنة 606هـ): وأصلها "لا" و"ما" لأنّ النّفي إمّا في الماضي، وإمّا في المستقبل، والاستقبال أكثر من الماضي أبدا، و"لا " أخفّ من "ما" فوضعوا الأخفّ للأكثر، وله أربعة أقسام، واختاروا له أربع كلمات: ما، لم، لن، لا، وأمّا "أن" و"لما" فليسا بأصليين[1]، وبناء عليه فإنّ الأمر والنّهي أسلوبان إنشائيان، والأسلوب الإنشائي الطلبي هو الذي يستدعي مطلوبا غير حاصل في اعتقاد المتكلّم وقت الطلب، ويكون بخمسة أشياء: الأمر، النّهي، والاستفهام، والتّمني، والنّداء[2]، وهذا يجعل الأسلوب الإنشائي يُثبت حضوره الفعّال في العملية الحجاجيّة، إذ كثيرا ما تبنى الحجّة، من خلال ما توفره الأساليب الإنشائية من حركة تثير الانفعالات، وما تستنطقه من أحاسيس وعواطف، فهي لا تحكي حدثًا ولا تمثل واقعًا مثل الأساليب الخبرية، وبالتالي لا تحتمل الصّدق والكذب، وإنّما تحرّك المشاعر وتزوّدها بشحنة طاقويّة حجاجيّة غايتها التأثير في المتلقي، وهذه الحركة التي تقوم بها تعتبر محورا أساسيا في الخطاب الحجاجي، فالمتكلّم يمارس الحجاج بوصفه فعلا كلاميا، يتشكّل على ضوئه الخطاب، ويتقدّم ويتنامى، وباستثمار هذه الأساليب التي تتضمّن حسب المقام أفعالا تثير التّجاوب مع الخطاب، مثل السؤال والجواب والتقرير والنّفي، فإنّها توجّه الخطاب وجهة حجاجيّة، ولهذا نجد أنّ "بيرلمان" و"تيتيكاه" ينظران إلى الأمر نظرة سُلطوية بمعنى أنّه موجّه تعبيري إلزاميّ، لا تنبع حجاجيته من صيغته التلفظية، وإنّما من مكانة المُحاجِج الآمر"[3]، ورأى ابن يعيش أنّ " الأمر

1 –الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص ص 375–378.

2 –الهاشمي، جواهر البلاغة ، ص ص 62–63.

3 –محمد السالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، ط1، 2008م، ص116.

معناه: طلب الفعل بصيغة مخصوصة"[1]، ورأى الأصوليون أنّ الأمر لفظ يطلب به الأعلى ممّن هو الأدنى فعلا غير كفٍّ، يكون بصيغة " افعل" أو" لتفعل"، أو ما يجري مجراهما كالجمل الخبرية المستعملة في الإنشاء، كقوله تعالى﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (البقرة.233)، أمّا البلاغيون فوضعوا حدّا للأمر بأنّه: " صيغة تستدعي الفعل أو قول ينبئ عن استدعاء الفعل من جهة الغير على جهة الاستعلاء"[2]، فكلّ هذه الأنظار والتّحديدات تلتقي في أنّ للأمر صيغة ينبني عليها، ولأسلوبه أربع صيغ أصلية: 1-الأمر بصيغة (افْعَلْ)، 2- الأمر بصيغة (لِيَفْعَل)، 3- الأمر بصيغة (أسماء الأفعال)، 4- الأمر بصيغة المصدر، أمّا النّهي فقد أشرنا إلى تحديده في بداية المبحث، وهو عند الأصوليين" لفظ يُطلب به الأعلى كفّ من هو أدنى منه عن فعل ما، ويكون بصيغة (لا تَفْعَل) وما يجري مجراها، كالجمل الخبرية المستعملة في النّهي، كقوله تعالى﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ (النساء.23)، وقوله سبحانه﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾ (المطففين.1)، وقوله عزّ وجلّ﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾ (البقرة.229)[3]، ولا شكّ في أنّ المُحاجج الآمر والنّاهي في الأحاديث النّبويّة الشّريفة (أحاديث الأربعين النووية) هو الرسول ﷺ صاحب السّلطة التّشريعية والدّينيّة والتربويّة المطلقة، وتميّز الحديث النّبويّ الشّريف باستعمال هذا النّوع من الأساليب الإنشائيّة لما فيه من طاقة حجاجيّة مؤثرة، غايتها تقويم سلوك الفرد في المجتمع بتوجيهه، وإرشاده وتهذيبه، والارتقاء بأفعاله، فالحديث النّبويّ أتى بأساليب وعبارات مبتكرة في البيان لم يسبق إليها

[1] -ينظر : صدر الأفاضل الخوارزمي، شرح المفصل في صفة الإعراب الموسوم بالتخمير، تحقيق الدكتور عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990م، ص289.

[2] -يحي بن حمزة العلوي (ت745هـ)، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، ج3، الطبعة الأولى، بيروت، 1423هـ، ص155.

[3] -علي حسب الله، أصول التّشريع الإسلامي، دار المعارف، مصر، 1976م، ص252.

أحد، ولم يدّعها أحد، ولا شكّ أنّ دراستها تساعد على اكتشاف طرق التّجديد، ومتابعة سبيل النّهوض اللّغوي والبياني في لغتنا التي نزل بها القرآن الكريم، فالفاعل المتكلّم في مقامات الحديث هو رسولنا ﷺ الذي غيّر العالم بالقرآن والحديث، فحمل شعلة الدّعوة، ليمتد أثرها إلى كلّ عصر وكلّ جيل، ثمّ إنّ "الأمر" و"النّهي" يشتركان في الاستعلاء، وكلاهما تنتجه الجمل الخبرية، كما تنتجه الصيغ الأصلية، فهما أسلوبان إنشائيان يعكسان ذلك التفاعل القائم بين الرسول ﷺ والمخاطَبين، وتبرز من خلالهما ملامح الأثر التّداولي للحديث النّبويّ، وسنأخذ طائفة من الأمثلة من مدونة الدراسة حول الأمر والنّهي وصيغهما المختلفة، وأبعادهما الحجاجيّة والتّداوليّة:

– **أوّلا: الأمر:** هذه مجموعة من الأحاديث النّبويّة الشّريفة الوارد فيها صيغة الأمر:

أ– المثال الأوّل: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ صَخْرٍ رَضِيَ الله تَعَالَى عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ: (مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ؛ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَثْرَةُ مَسَائِلِهِمْ وَاخْتِلافُهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ) رواه البخاري ومسلم.

يلاحظ في هذا الحديث تنوّع في صيغ الأمر والنّهي، وهذا التنوّع يدلّ على مراعاة الرسول ﷺ سياق الاستعمال، فهو يستعمل الصيغة الأنسب، واستعمل هنا في عبارة "مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ " النّهي، وهو طلب الكفّ على وجه الاستعلاء يعني أن يطلب منك من هو فوقك –ولو باعتقاده– أن تكفّ، فهذا نهي، ولهذا قال أهل أصول الفقه "النّهي طلب الكفّ على وجه الاستعلاء ولو حسب دعوى النّاهي؛ يعني وإن لم يكن عاليا على المنهي...والمعلوم أنّ النّبيّ ﷺ أعلى منّا حقيقةً[1]، ثمّ وردت الصيغة الثانية وهي صيغة "الأمر" في عبارة " وَمَا أَمَرْتُكُمْ

[1] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية ، ص155.

فأْتُوا به مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ.." فنوع الفعل الكلامي في هذا السياق أمرٌ، وصيغته افعلوا، فهذا الانتقال من النّهي إلى الأمر ولّد حركة تُناسب المقام، جعلت الجملة الثانيّة شرطية، فعل الشّرط فيها: "أمرتكم به" وجوابه "فأتوا منه" وفي رواية " فافعلوا منه ما استطعتم" أي ما قدرتم عليه، ويتبيّن في هذا المقام الفرق بين المأمورات والمنهيات، حيث قال ﷺ في المنهيات "فاجْتَنِبوه "ولم يقل ما استطعتم، ذلك أنّ النّهي كفّ وكلّ إنسان يستطيعه، وأمّا المأمورات فإنّها إيجاد قد يُستطاع وقد لا يستطاع، لهذا قال في الأمر " فأتوا منه ما استطعتم "، وهذا يدلّ على دقّة التّعبير النّبويّ.

*البعد الحجاجي والتّداولي للأمر والنّهي: قام رسول الله ﷺ من خلال ما ورد في الحديث الشريف باستحضار المفاهيم الرّاسخة في ذاكرة المخاطَبين من المنهيات والمأمورات، لبناء مفاهيم جديدة مع شرحها وتبسيطها على المتلقي، وبتوظيف أساليب إنشائيّة ذات صيغ: الأمر والنّهي، تبيّن من السياق أنّ الحديث فيه دليل على أنّ الأصل في النّواهي التّحريم إلاّ لصارف فكلّ ما نهانا الشّارع عليه كتابا أو سنّة، فالواجب علينا أن نجتنبه، ولا يجوز الإقدام عليه مطلقًا إلاّ إذا ورد صارف يصرف هذا النّهي من التّحريم إلى الكراهة، كما أنّ فيه دليلا على أنّ الأصل في الأوامر الوجوب إلاّ لصارف، فجميع ما أمرنا به الشّارع الحكيم كتابا أو سنّة، فالواجب أن يحمله المسلم على الوجوب، وفيه دليلا أيضا على قاعدة المشقّة تجلب التيسير لقوله ﷺ "فأتوا منه ما استطعتم" فأي فعل في تطبيقه عُسْرٌ فإنّه يُصْحَبُ باليُسرِ قال عزّ وجلّ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة.185)، كما أنّ فيه دليلا على أنّ الواجبات الشّرعية منوطة بالقدرة، فلا واجب مع العجز إجماعا، كما أنّه لا مُحرّم مع الضرورة، وهذا من أعظم التّخفيف والتيسير على المسلمين، فصيغتي الأمر والنّهي لعبتا دورا بارزا في توجيه الخطاب وجهة حجاجيّة، هدفها إقناع المتلقي وإرشاده إلى دلالة الأمر والنّهي، والتي تجعله قادرا على الانتقال من المعنى الحرفي إلى

المعنى المستلزم، باستثارة نشاطه الفكري، واستنطاق ذاكرته المخزنّة للمعلومات السابقة، بغية تأسيس قاعدة لبناء مفاهيم جديدة، ويفترض الأخذ بها والالتزام بمحتواها، كما أنّ تنوع الصيغ الواردة في الحديث دليل على تفاوت درجات الإلزام بها، فما أمر به النّبي ﷺ أو نهى عنه فإنّه شريعة، سواء كان ذلك في القرآن أم لم يكن، فيُعمل بالسنّة الزائدة على القرآن أمرا أو نهيًا[1]، وقد رُبط بين الوحدات الدّلاليّة في الحديث بأداة العطف "الواو" التّي أفادت الرّبط بين أجزاء الملفوظ في إطار استراتيجية حجاجيّة واحدة"[2]، وأفادت بمفهومها الدّلالي مقتضى ترتيب الأفعال وتعاقبها بغير مهلة بينها، بحيث تبيّن أنّ النّهي سبق الأمر، ومقتضى ذلك أن تكون المأمورات عقب المنهيات، وبناء عليه برز المقتضى التّداولي لفعل "الاجتناب" (المعنى المستلزم) الذي حمل دلالة التّحريم، لأنّ الأصل في النّواهي كما ذكرنا التّحريم وفعل "افعلوا" أو "أتوا" في رواية أخرى، حمل دلالة الوجوب كما أشرنا من قبل إلاّ إذا كانت فيه عُسْر، وهو ما يعني أنّ " أفعال الأمر والنّهي باعتبارها أفعالا كلاميّة يكون لازمها مفهوما من الخارج، ومن قرائن الأحوال ونتيجة لآثارها، فهو إذن بمثابة النتائج المتحصل عليها من متضمّنات القول التي هي في الأصل مترتبة عن تلقي الفعل، وليس عن فعل الكلام ذاته.[3]

ب-**المثال الثاني:** عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الحَسَنِ بنِ عَلِيّ بنِ أبِي طالبٍ سِبْطِ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَرَيْحَانَتِهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: حَفِظْتَ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ: (دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لاَ يَرِيْبُكَ)[4] رواه الترمذي والنسائي وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

---

[1] -بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص161.

[2] -ينظر، اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص35.

[3] -آمنة بلعلي، الإقناع المنهج الأمثل للتّواصل والحوار (مقال)، مجلة التراث-مجلة فصلية محكمة، تصدر عن اتّحاد الكتاب العرب بدمشق، السنة الثالثة والعشرون، العدد89، 2003م، ص211.

[4] -جامع الترمذي 668/4 كتاب صفة القيامة، الباب الأخير، رقم الحديث 2518.

إنّ ممّا يلاحظ في هذا الحديث الشّريف ورود صيغة الأمر (افعل) ابتداء، والحديث يتضمّن توجيها مهمّا يتعلّق بترك ما يلحق المسلم به ريب وشكّ وقلق " إلى ما لا يريبك" أي إلى شيء لا يلحقك به ريبٌ ولا قلقٌ، وهذا الحديث من جوامع الكلم[1]، وفي فعل "الترك" فوائد كثيرة ومقاصد عظيمة، فمثلا إذا كان تعارض شكّ ويقين، قُدّم اليقين وهذه قاعدة عظيمة تنفع العبد في الدّنيا والآخرة، فالحديث ذُكر لمن قد يكون داخله شكّ أو ريب وقلق في العبادات أو في المعاملات أو في النّكاح أو في كلّ أبواب العلم، وفي عصرنا نرى من النّاس من يعاني حتّى من الوسواس، فهذا الحديث دواء وعلاج لمن أصابه هذا الدّاء المعنويّ، وإذا مشى الإنسان عليه حصل على الخير الكثير، وبما أنّ المقام تداوليّ فإنّ الفعل "دَعْ" حمل دلالة الوجوب، ثمّ إنّ صيغة الأمر تولّد بحسب قرائن الأحوال ما ناسب المقام حسب ما ذكره السّكّاكي في كتابه "مفتاح العلوم"[2]، وتبعه القزويني في ذلك فقال على صيغة الأمر: قد تُستعمل في طلب الفعل بحسب مناسبة المقام كالإباحة[3]، فكانت الوظيفة التّداوليّة في هذا الحديث الشّريف الإرشاد والتّوجيه.

جـ-المثال الثّالث: عَن أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: {مَنْ كَانَ يُؤمِنُ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرَاً أَو لِيَصْمُتْ، وَمَنْ كَانَ يُؤمِنُ بِاللهِ وَاليَومِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ، ومَنْ كَانَ يُؤمِنُ بِاللهِ واليَومِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ} (رواه البخاري ومسلم)[4]

---

[1] -بن عثيمين، مرجع سابق، ص177.

[2] -السّكّاكي، مفتاح العلوم، ص319.

[3] -الخطيب القزويني (ت739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، ط1، صيدا-بيروت، 2001م، ص145.

[4] – أخرجه البخاري، كتاب الرقائق، باب حفظ اللسان، (6475)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار (47)، (74).

ورد في هذا الحديث النّبويّ الشّريف ثلاثة أفعال بصيغة الأمر "ليفعل"، وهي مرتبة كالآتي: "لْيَقُلْ، ليَصْمُتْ، لْيُكْرم" واللاّم للأمر ويجوز سكونها وكسرها، حيث دخلت عليها الفاء أو الواو وهذا التّنوّع في الأفعال يدلّ على تنوّع في الدّلالة، فالمؤمن يعلم أنّه مُؤاخَذٌ بما يتكلّم به، وهذا نجده فيما ورد في الحديث التّاسع والعشرين المرويّ عَن مُعَاذ بن جَبَلٍ رضي الله عنه قَالَ: قُلتُ يَا رَسُولَ الله أَخبِرنِي بِعَمَلٍ يُدخِلُني الجَنَّةَ وَيُبَاعدني مِنِ النار قَالَ: {لَقَدْ سَأَلْتَ عَنْ عَظِيْمٍ وَإِنَّهُ لَيَسِيْرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: تَعْبُدُ اللهَ لاَ تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيْمُ الصَّلاة، وَتُؤتِي الزَّكَاة، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، وَتَحُجُّ البَيْتَ(...) ثُمَّ قَالَ: أَلا أُخبِرُكَ بِملاكِ ذَلِكَ كُلِّهِ ؟ قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ. فَأَخَذَ بِلِسَانِهِ وَقَالَ: كُفَّ عَلَيْكَ هَذَا. قُلْتُ يَا نَبِيَّ اللهِ وَإِنَّا لَمُؤَاخَذُونَ بِمَا نَتَكَلَّمُ بِهِ ؟ فَقَالَ: ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ يَا مُعَاذُ. وَهَلْ يَكُبُّ النَّاسَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ أَو قَالَ: عَلَى مَنَاخِرِهِمْ إِلاَّ حَصَائِدُ أَلسِنَتِهِمْ} رواه التّرمذي وقال: حديث حسن صحيح، والمؤمن يعلم أنّ أكثر ما يُهْلِكُ ابن آدم إمّا من اللّسان وإمّا من الفرج، ويعلم كذلك أنّ للكلمة أثرا عظيما في الرِفْعة أو في العقاب، ويعلم كذلك أنّ أكثر ما يصدر من لسانه، فلو قارن بين أفعاله وكلامه لَغَلب كلامه على أفعاله أي لغلب لسانه، فالنّبيّ ﷺ قسّم الأمر إلى قسمين: خير وما ليس بخيرٍ، يقول الله عزّ وجلّ ﴿ لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾(النساء.114)، فلْيَقُل أمرٌ والأمر يدلّ على الوجوب، والخير نوعان: خير في المقال نفسه، وخير في المراد به، أمّا الأوّل كان يذكر الله عزّ وجلّ و يسبّح ويحمد ويقرأ القرآن ويعلم العلم ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فهذا خير بنفسه، أمّا الخير لغيره كأن يقول قولا ليس خيرا في نفسه ولكن من أجل إدخال السّرور على جلسائه، فإنّ هذا خير لما يترتّب عليه من الأنس وإزالة الوحشة وحصول الإلفة"[1]، وكأن النّبيّ ﷺ قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت فإنّ هذا من

[1] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص200.

الإيمان، وهو عمل لسانيّ، ثمّ إنّ التّكرير أبلغ من التأكيد، و"الكلام إذا تكرّر تقرّر".[1]

فلْيُكرم جاره ← فإنّ هذا من الإيمان

فلْيُكرم ضيفه ← فإنّ هذا من الإيمان

فأعمال الجوارح من الإيمان، الذي هو قول واعتقاد وعمل، وعند النّظر في الحديث يلاحظ توالي الأفعال الكلاميّة وهي أفعال طلبيّة توجيهيّة مباشرة صدرت من صاحب السّلطة التّشريعيّة المطلقة الرسول ﷺ لمن يؤمنون بالله واليوم الآخر، ويتضمّن الحديث أيضا توجيها مهمّا يتعلّق بالحرص على مراقبة أعمال الجوارح، لأنّها من الإيمان كما سلف ذكره، فالرسول ﷺ خاطَب المتلقين بما يعتقدونه من الإيمان وأركانه؛ أي أنّهم كانوا يعلمون ذلك، فأرشدهم ﷺ إلى ما يزيد من درجة إيمانهم، فاستحضر أعمالا من واقع تواصلهم مع النّاس، وهناك أمثلة متنوعة لصيغة "الأمر" وردت في سياقات متعدّدة من أحاديث مدونة الدراسة، منها:

***الحديث السّابع عشر:**

عَنْ أَبِي يَعْلَى شَدَّادِ بنِ أَوْسٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: {إِنَّ اللهَ كَتَبَ الإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ. فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا القِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، وَلْيُرِحْ ذَبِيْحَتَهُ} رواه مسلم.

***الحديث الثّامن عشر**

عَنْ أَبِيْ ذَرٍّ جُنْدُبِ بنِ جُنَادَةَ وَأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ مُعَاذِ بنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: {اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الحَسَنَةَ تَمْحُهَا،

---

[1] –الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص10.

وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ} رواه الترمذي وقال: حديث حسن. وفي بعض النسخ: حسنٌ صحيح[1].

***الحديث التّاسع عشر:**

عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ عَبْدِ اللهِ بنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: كُنْتُ خَلْفَ النّبي ﷺ يَوماً فَقَالَ: { يَا غُلاَمُ إِنّي أُعَلّمُكَ كَلِمَاتٍ: احْفَظِ اللّهَ يَحفَظك، احْفَظِ اللّهَ تَجِدهُ تُجَاهَكَ، إِذَاَ سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللّهَ، وَإِذَاَ اسْتَعَنتَ فَاسْتَعِن بِاللهِ، وَاعْلَم أَنَّ الأُمّة لو اجْتَمَعَت عَلَى أن يَنفعُوكَ بِشيءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إلا بِشيءٍ قَد كَتَبَهُ اللّهُ لَك، وإِن اِجْتَمَعوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشيءٍ لَمْ يَضروك إلا بشيءٍ قَد كَتَبَهُ اللّهُ عَلَيْكَ، رُفِعَت الأَقْلامُ، وَجَفّتِ الصُّحُفُ} رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

***الحديث الحادي والعشرون:**

عَنِ أَبِيْ عَمْرٍو، وَقِيْلَ، أَبيْ عمْرَةَ سُفْيَانَ بنِ عَبْدِ اللهِ التّقفيّ رضي الله عنه قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللهِ قُلْ لِيْ فِي الإِسْلامِ قَوْلاً لاَ أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدَاً غَيْرَكَ؟ قَالَ: {قُلْ آمَنْتُ بِاللهِ ثُمَّ استَقِم} رواه مسلم.[2]

***الحديث الثامن والعشرون:**

عَن أَبي نَجِيحِ العربَاضِ بنِ سَارِيَةَ رضي الله عنه قَالَ: وَعَظَنا رَسُولُ اللهِ مَوعِظَةً وَجِلَت مِنهَا القُلُوبُ وَذَرَفَت مِنهَا العُيون. فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ كَأَنَّهَا مَوْعِظَةُ مُوَدّعٍ فَأَوصِنَا، قَالَ: {أُوْصِيْكُمْ بِتَقْوَى اللهِ عز وجل وَالسَّمعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسَيَرَى اخْتِلافَاً كَثِيراً؛ فَعَلَيكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ المَهْدِيّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ فإنَّ كلّ

---

[1] – أخرجه الترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرة الناس، (1987).

[2] – أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب جامع أوصاف الإسلام، (38)، (62).

مُحدثةٍ بدعة، وكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ} رواه أبو داود والترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

***الحديث التّاسع والعشرون:**

عَن مُعَاذ بن جَبَلٍ رضي الله عنه قَالَ: قُلتُ يَا رَسُولَ الله أَخبِرنِي بِعَمَلٍ يُدخِلُني الجَنَّةَ وَيُبَاعدني منِ النار قَالَ: {لَقَدْ سَأَلْت عَنْ عَظِيْمٍ وَإِنَّهُ لَيَسِيْرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ(....) ثُمَّ قَالَ: أَلا أُخبِرُكَ بِملاكِ ذَلِكَ كُلِّهِ ؟ قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ. فَأَخَذَ بِلِسَانِهِ وَقَالَ: كُفَّ عَلَيْكَ هَذَا. قُلْتُ يَا نَبِيَّ اللهِ وَإِنَّا لَمُؤَاخَذُونَ بِمَا نَتَكَلَّمُ بِهِ ؟ فَقَالَ: ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ يَامُعَاذُ. وَهَلْ يَكُبُّ النَّاسَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ أَو قَالَ: عَلَى مَنَاخِرِهِمْ إِلاَّ حَصَائِدُ أَلسِنَتِهِمْ} رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

***الحديث الحادي والثلاثون:**

عَنْ أَبي العَباس سَعدِ بنِ سَهلٍ السَّاعِدي رضي الله عنه قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النبي ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُول الله: دُلَّني عَلَى عَمَلٍ إِذَا عَمَلتُهُ أَحَبَّني اللهُ، وَأَحبَّني النَاسُ ؟ فَقَالَ: {ازهَد في الدُّنيَا يُحِبَّكَ اللهُ، وازهَد فيمَا عِندَ النَّاسِ يُحِبَّكَ النَّاسُ} حديث حسن رواه ابن ماجة وغيره بأسانيد حسنة.

***الحديث الرّابع والثلاثون:**

عَنْ أَبي سَعيدٍ الخُدريِّ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعتُ رِسُولَ اللهِ ﷺ يَقولُ: {مَن رَأى مِنكُم مُنكَرَاً فَليُغَيّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَستَطعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يستَطعْ فَبِقَلبِه وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإيمَانِ} رواه مسلم.[1]

[1] – أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، (49)، (78).

***الحديث الأربعون:**

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: أَخَذَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِمنْكبيَّ فَقَالَ: {كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيْبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيْلٍ} وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا يَقُوْلُ: إِذَا أَمْسَيْتَ فَلا تَنْتَظِرِ الصَّبَاحَ، وَإِذَا أَصْبَحْتَ فَلا تَنْتَظِرِ المَسَاءَ. وَخُذْ مِنْ صِحَّتِكَ لِمَرَضِكَ، وَمِنْ حَيَاتِكَ لمَوْتِكَ. (رواه البخاري)

وردت كلمة "الإحسان" في الحديث السّابع عشر حاملة شحنة دلاليّة يمكن تحديدها من السياق بواسطة مفهومها اللّفظي أو التّداولي، خاصّة وأنّها جاءت مصدرا وفعلا، وذكر أهل العلم -رحمهم الله تعالى- أن الإحسان نوعان: الإحسان للنّفس، والإحسان للخَلْقِ، فأمّا الإحسان للنّفس فإنّ كماله الذي جاء في الحديث الثاني من مدونة الدراسة المرويّ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه " أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ "، وهذا أعظم إحسان للنّفس هو عبادة الله تعالى، ومراقبته سبحانه وتعالى في السرّ والعلانية، وأمّا الإحسان للخلق فهي كلمة مطلقه لا حدّ لمنتهاها، وإنّما يتكلّم العلماء رحمهم الله تعالى عن أدناها، فالإحسان يكون للوالدين ولا منتهى لبرّهما، والإحسان يكون لذوي الأرحام ولا منتهى لصلتهم، والإحسان يكون لذوي الجوار ولا منتهى للإحسان للجار، وغيرهم، فقول النّبي ﷺ " فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا القِتْلَةَ " فرّع ﷺ هذا والذي بعده على ما قبله، وخصّهما بالذكر مع أنّ صور الإحسان لا تنحصر[1]؛ لأنّهما الغاية في إيذاء الحيوان، فإذا أمر رسول الله ﷺ الإحسان فيهما، فما بالك بغير ذلك فإنّه أحرى أن يطلب فيه الإحسان، وفعل الأمر هنا يستلزم الوجوب، والمعنى يُحتكم أوّلا وآخرا إلى قصد المتكلّم (الرسول ﷺ)، فمقصوده ﷺ الحثّ على الإحسان في كلّ شيء، لأنّ الله شرعه شرعًا مؤكدا، وهذا التّفريع الذي فيه إحسان للخلق يُستثنى منه القصاص، أمّا وجوب إحسان القِتلة فهو قائم على الهيئة لا الفعل

[1] -الشّافعي، الفتح المبين، ص342.

في كلّ قتل جائز ذبحا كان أو حدّا أو غيره، غيره ويكون بآلة غير كالّة مع السرعة وعدم قصد التعذيب[1]، والحديث يتضمّن توجيها مهمّا يتعلّق بالمعاملة مع الخلق بناء على الأفعال التي يتطلب أداؤها التقيّد بالشّرع، والإتيان بها على وجهها الصحيح، ولهذا كانت الأوامر المباشرة المتوالية في الحديث الشّريف، فالإحسان في القِتلة من الإحسان، والإحسان في الذّبحة من الإحسان، وهذه كلّها من أفعال الجوارح، حيث حدّد لها رسول الله ﷺ الإطار الشّرعي، وعن أفعال الأمر (لْيَحُد) و(لْيُرِحْ) فكذلك مرتبطة بالإحسان، فالغاية منها الوجوب لإبعاد الضّرر عن الحيوان بأي وجه من الوجوه، وعطف هذا على ما قبله؛ لأنّه لبيان فائدته؛ إذ الذّبح بآلة كالّة يعذّب الذّبيحة، فراحتها أن تذبح بآلة ماضية موحية[2]، وبدأ رسول الله ﷺ بعبارة "إنّ الله كتب الإحسان على كلّ شيء" ليُقنع المخاطَبين بوجوب الطّاعة والامتثال لله تعالى، فالخطاب موجّه للمؤمنين ومن أطاع الرسول ﷺ أطاع الله عزّ وجلّ، وهذا مظهر من مظاهر الحجاج ليقتنع المخاطَب ويذعن، و" الرّبط بين المقدّمة والنّتيجة بالانتقال من إحداهما إلى الأخرى في تسلسل معيّن وباستعمال أدوات لغويّة معيّنة هو ما يسمّيه "بيرلمان" وزميله بالحجّة التّداوليّة" [3]، وهي الحجّة التي تمنح فرصة التّقويم لعمل ما أو حدث، وتردّدت صيغ "الأمر" في الأمثلة الأخرى بصيغة (افعل)، ففي الأحاديث: الثامن عشر، التّاسع عشر،الحادي والعشرين، الحادي والثّلاثين، يلاحظ توالي الأفعال الكلامية المتمثلة في أفعال الأمر: "اتّق، أَتْبِع، خَالِق، احْفظ، اسْأل، اسْتعن، اعْلَم، اسْتَقم، ازْهَد"، وهي أفعال طلبية توجيهيّة مباشرة صدرت من النّبي ﷺ لمن يحملون الإيمان في قلوبهم، فمثلا في الحديث الثامن عشر يتضمّن توجيها وقائيا من عذاب الله عزّ وجلّ، فبدأ الرسول ﷺ حديثه بمقدمّة تضمّنت فعلا

---

[1] – الشّافعي، الفتح المبين، ص ص 342-343.

[2] –نفس المرجع، ص346.

[3] –عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص481.

كلاميّا، وهو الأمر بالتّقوى، وفي أي مكان وجد المؤمن نفسه، وسواء في السر والعلانيّة، ثمّ أعقب ذلك بفعل أمر آخر (أتبع السيّئة الحسنة تمحها) فبيّن النتيجة وهي أنّها تَمْحُها، ثم ذكر ﷺ " وخَالِق النّاس بخُلق حسن"، والخُلق هو الصفة الباطنة في الإنسان، أي عامل النّاس بالأخلاق الحسنة بالقول والفعل"[1]، وهذه الأفعال كلّها يُستلزم منها الوجوب، وذلك لأنّ التّقوى هي فعل لأوامر الله عزّ وجلّ، واجتناب لنواهيه سواء كان ذلك في العلانيّة أو في السّر، ويشكّل حرف "الواو" رابطا حجاجيًا مهمًّا في إيراد النّتيجة وتمثلها فهو" موصل تداولي يعمل على تفكيك مكوّنات الفعل اللّغوي ليجعل منها أفعالا لغويّة يحمل عليها، وهي منفصلة بعضها عن بعض"[2]، ثمّ إنّ الحجج والنتائج هي عناصر دلاليّة لغويّة قام بترتيبها لتحقيق النتيجة المرجوة المتمثلة في وجوب تقوى الله عزّ وجلّ، والتّي كانت كالآتي:

–الحجّة الأولى (ح1) والتي عبّرت عن فضل الله عزّ وجلّ على العباد " أَتْبِع السيّئة الحَسَنةَ تمحها" لأنّنا لو رجعنا إلى العدل لكانت الحسنة لا تمحو السيّئة أي بالموازنة، تليها الحجّة الثانية (ح2) والتّي أشارت إلى الحثّ على مخالقة الناس بالخلق الحسن، لقوله ﷺ "وخَالِق النّاس بخلق حسنٍ"، حيث تمثل الحجّة الأولى (ح1) والحجّة الثانية (ح2) حججا مترابطة، وكلّ حجّة تساند الأخرى وتقوّيها بواسطة الرّابط الحجاجي "الواو" لتحقيق نتيجة (ن) وهي تقوى الله عزّ وجلّ في السرّ والعلانيّة، ومن الملاحظ أنّه تم ربط الوحدات الدّلاليّة بأداة العطف "الفاء" التي أفادت الربط بين أجزاء الملفوظ في إطار استراتيجية حجاجيّة واحدة"[3]، وأفادت بمفهومها الدّلالي مقتضى ترتيب هذه الأفعال وتعاقبها في سياق تداولي، كما يلاحظ في الحديث الثامن عشر أنّه مقسّم إلى وحدات في

[1] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص220.

[2] –ابتسام بن خراف، الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة، ص158.

[3] –ينظر : اللّغة والحجاج، مرجع سابق، ص35.

إطار بنية الشّرط، باستعمال أداة الشّرط "إذا" التي تفيد ارتباط الشّرط بالجواب في المستقبل، وتدلّ كذلك على تكرار جواب الشّرط كلّما تكرّر فعله، فكلّما سأل يسأل الله، وكلّما استعان يستعين بالله، وبنية الشّرط من البنى المنطقية التي تفيد وجود علاقة ضرورية بين الجواب والشّرط بحسب أداة الشّرط المستعملة، ولقد تكرّر فعل الأمر "احفظ" الذي ورد بصيغة " افعل" مرّتين في الحديث النّبويّ الشّريف، وهذا يدعّم فعل القول في إنتاجه وتحويله إلى منجز سلوكي واقع بالفعل يقتضي حفظ حدود الله بحفظ شريعته؛ وهذا يكون بفعل أوامره واجتناب نواهيه، وكذلك التّعلّم من الدّين، فتكون النّتيجة أنّه يحفظك في دينك ومالك ونفسك، ويُسلِّمَك من الزيغ والضلال؛ لأنّ الإنسان كلّما اهتدى زاده الله عزّ وجلّ هدى، أمّا النّتيجة الثانية "احفظ الله تجده تُجاهك" يعني تجد الله عزّ وجلّ أمامك يدلّك على كلّ خير ويقربك إليه ويهديك إليه.

وبنظرة عامّة على الأحاديث النّبويّة الواردة يلاحظ أنّ الأمر ورد بصيغ مختلفة (افعل، ليفعل، لفظ الوجوب) ففي الحديث الحادي والثلاثين مثلا ورد فعل الأمر "ازهدْ" بصيغة "افعل"، وفي الحديث الرّابع والثلاثين ورد فعل الأمر "فليغيره" بصيغة "فليفعل"، وكلّها أفعال كلاميّة لها وظيفتها التداوليّة والحجاجيّة، فإذا توافق القصد التّداوليّ مع منطوق الجملة دلّ الفعل على معناه الحرفي في الحديث وهو (الوجوب)، والنّهي مثل: " لا تحاسدوا، لا تناجشوا، لا تباغضوا،.."، أمّا إذا كان هناك اختلاف بين منطوق الجملة وقصد المتكلّم والسياق التّداوليّ، فقد برز المقتضى التّداوليّ للفعل (المعنى المستلزم)، مثال ذلك حمل دلالة الأفعال: (عضّوا، فاسأل، فأحسنوا، وليحُد،..) على النّدب، أو الاستحباب، أو الإرشاد، أو التأديب وهو الفعل التأثيري، وهذا يعني أنّ أفعال الأمر والنّهي كونها أفعالا كلاميّة يكون معناها المستلزم مفهوما من الخارج، ومن قرائن الأحوال ونتيجة لآثارها، فهو إذن بمثابة النتائج المتحصل عليها من متضمّنات القول التي هي في الأصل مرتبة عن تلقي فعل الكلام، وليس عن

فعل الكلام ذاته، وممّا لاحظناه هو أنّ المعاني المستلزمة من الأفعال الكلاميّة أو من أفعال الطلب تحمل معانٍ إضافية غير معانيها الدّلاليّة الأصلية، وهذا غرضه التأثير، وجذب المتلقي بشدّ انتباهه، ويُحمل على هذا أنّه من الآليات الاستراتيجية التي تحقّق جانب الإقناع، فتعمل على حمل المخاطَب على استنتاج معانٍ تُشكّل له منطلقا مهمّا في بناء معرفي جديد، فيصير مندفعا إلى الاقتناع"[1]، ثمّ إنّ معرفة هذه المعاني الإضافية لم تقتصر على الجانب الدّلاليّ فقط، والرؤية النّظريّة، وإنّما حملت أفعالا لغويّة مباشرة تتطابق فيها دلالة المنطوق مع دلالة المفهوم، وأفعالا لغويّة غير مباشرة كالنّدب، والتّرغيب، والتّرهيب، والنّصح، والإرشاد، وهي التي تتحقّق بواسطة أفعال الأمر والنّهي المباشر مثل "افعل" و"لا تفعل"، فالأوامر والنّواهي من جهة اللّفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تُعلم من النّصوص، وإن علم منها بعض؛ فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق إلاّ باتّباع المعاني، والنّظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، فالحديث النّبوي الشّريف مصدر تشريعيّ يتخطّى دلالة النّص ودلالة القرائن المصاحبة أو المقام التّداولي، فليس كلّ أمر أو نهي فيه يعرف من النّص بل يحصل التّفريق بين درجات الأمر، ودرجات النّهي، كما ذكر الشّاطبيّ بالجمع بين النّصوص وبالنّظر كذلك إلى أسباب الورود، وباستقراء موارد الأوامر والنّواهي وما يحف بها من القرائن الحالية والمقامية، وليس بالاستناد إلى مجرد الصيغة"[2]، والملاحظ كذلك من الأحاديث النّبوية الشّريفة أنّ هناك من الأحاديث وكأنّ الرسول ﷺ يجيب على أسئلة

---

[1] -آمنة بلعلي، الإقناع المنهج الأمثل للتواصل، ص ص 211-216.

[2] -أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللحمي الشّاطبي (ت790هـ)، الموافقات، تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، ضبط نصّه وقدّم له وعلّق عليه وخرّج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفّان، المجلّد الثالث، ط1، المملكة العربيّة السعودية، 1417هـ-1997م، ص419.

مفترضة، فمثلا في الحديث التّاسع المرويّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ صَخْرٍ رَضِيَ الله تَعَالَى عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ: (مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ؛ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَثْرَةُ مَسَائِلِهِمْ وَاخْتِلافُهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ) رواه البخاري ومسلم، فالظاهر أنّ الأمر والنّهي الصادرين منه ﷺ لِما كان مظِنَّةً لكثرة السّؤال عن المنهيات والمأمورات والله تعالى أعلم، وهذا يدلّ على اهتمامه ﷺ بتهيئة المخاطَب، وبتهيئة عقله ووجدانه لتقبل الطلب وتلقيه بارتياح، والعمل بمقتضاه في إطار تداوليّ مؤسّسا على الاقتناع والاعتقاد الصّحيح، كما أنّ الرّوابط والآليات الحجاجيّة المختلفة دعّمت الأفعال الكلاميّة، وأسهمت في تأثيرها وإنتاجها، وتحويلها إلى منجز عملي واقع بالفعل، أدّته الجوارح الباطنيّة والظاهرية، والمقصد الأساس طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، فكان للتّكرار دور مركزي باستعمال أدوات التّوكيد، والجزم بمحتوى الخبر، وكأنّه غير قابل للنّقاش مثل: " فَعَلَيكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ المَهْدِيِّينَ"، وكذلك توظيف الجملة الاعتراضية مثل ما ورد في الحديث الخامس والثلاثين" وَكونوا عِبَادَ اللهِ إِخوَانَاً" والمقصود منها الحثّ على هذه الأخوة، والأحاديث النّبويّة فيها ما لا يحصى من الكنوز اللّغويّة، والفوائد العلميّة، والدّينيّة والاجتماعية وغيرها، فالرسول ﷺ بُعث مبيّنا بقوله وفعله، وملتزما فيهما بالمنهج الرّباني، ففي كلّ قول حكمة بالغة، وهي بحر لا يُدرك ساحله، وفي كلّ فعل مقصد عظيم.

ثانيا: النّهي

هذه بعض الأحاديث من مدونة الدّراسة التّي وردت فيها صيغة النّهي:

***الحديث السادس عشر:**

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلاً قَالَ لِلنَّبيِّ ﷺ: أَوصِنِيْ، قَال: (لاَ تَغْضَبْ)، فردّد مرارًا، قال: لا تَغْضَب. رواه البخاري

ورد النّهي في هذا الحديث الشّريف بصيغة الخبر؛ باعتبار الغضب جمرة يلقيها الشّيطان في قلب ابن آدم فيغلي القلب ولذلك يحمّر وجهه وتنتفخ أوداجه، والمقصود من النّهي في هذا السياق هو ألاّ تنفذ مقتضى الغضب، فلو غضب الإنسان مثلا وأراد أن يطلّق امرأته، فنقول له: اصبر وتأنّ[1]، كما أنّ هذا الفعل الكلامي يؤدي وظيفة تداوليّة وهي أنّ الدّين الإسلامي ينهى عن مساوئ الأخلاق، والمعنى المستلزم الأمر بمحاسن الأخلاق.

***الحديث التاسع والعشرون:**

عَن مُعَاذ بن جَبَلٍ رضي الله عنه قَالَ: قُلتُ يَا رَسُولَ الله أَخبِرنِي بِعَمَلٍ يُدخِلُني الجَنَّةَ وَيُبَاعدني منِ النار قَالَ: (لَقَدْ سَأَلْتَ عَنْ عَظِيْمٍ وَإِنَّهُ لَيَسِيْرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: تَعْبُدُ اللهَ <u>لاَ تُشْرِكُ</u> بِهِ شَيْئًا،....) رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

ورد لفظ النّهي في الحديث الشّريف بمعنى أن لا تُشرك بالله أحدا، وهذا من أعلى المهمّات وأعلى الواجبات، فهذا الفعل يؤدي وظيفة تداوليّة وهي النّهي والتّحريم، وهذا هو التّوحيد.

***الحديث الثلاثون:**

عَنْ أَبِيْ ثَعْلَبَةَ الخُشَنِيِّ جُرثُومِ بنِ نَاشِرٍ رضي الله عنه عَن رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: (إِنَّ اللهَ فَرَضَ فَرَائِضَ <u>فَلا تُضَيِّعُوهَا</u>، وَحَدَّ حُدُوداً <u>فَلا تَعْتَدُوهَا</u> وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ <u>فَلا تَنْتَهِكُوهَا</u>، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً لَكُمْ غَيْرَ نِسْيَانٍ <u>فَلا تَبْحَثُوا</u> عَنْهَا)[2] حديث حسن رواه الدار قطني وغيره.

---

[1] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص206.

[2] – أخرجه الدار قطني، ج4/ص185، (42)، والحاكم، 115/4، والبيهقي، 12/10.

ورد النّهيّ في هذا الحديث في أربعة مواضع، ولعب كلّ من حرف" الفاء" وحرف "الواو" دورا مهمّا في الرّبط بين الوحدات الدّلاليّة، وأفادا في التّمكين لاستراتيجيّة حجاجيّة واحدة، فتفرّع عن مفهومهما الدّلاليّ مقتضى ترتيب هذه الأفعال (فلا تضيّعوها، فلا تعتدوها، فلا تنتهكوها، فلا تبحثوا عنها)، فالنّهي عن التضييع يعم الواجب والفرض، وهذا الفعل يكون بالتّرك أو التهاون فيها"[1]، فكذلك للحدود فحملها على الزّواجر دون الوقوف عن النّواهي والأوامر؛ لأنّها حينئذ تكون مكرّرة مع ما قبلها وما بعدها؛ إذ الفرائض المفروضة حدودٌ محدودة بهذا المعنى؛ لأنّها مقدّرة محصورة، يجب الوقوف عند تقدير الشّرع فيها، وكذلك المحرّمات (لا تعتدوها)؛ أي لا تزيدوا عليها ما أمر به الشّرع فيها، ولا تتجاوزوا ما حدّ لكم في مخالفة المأمور، وارتكاب المحظور"[2]، وحرّم أشياء "فلا تنتهكوها" أي لا تتناولوها ولا تقربوها، ثمّ قال ﷺ " وسكتَ عن أشياء رحمةً لكم غير نِسيان فلا تبحثوا عنها "، أي لا تسألوا؛ مأخوذ من بحث الطائر في الأرض أي لا تُنقّبوا عنها بل دعوها"[3]، فالذي يتبيّن أنّ هذا الخطاب مُوجّه للمؤمنين عامّة، فالرسول ﷺ حجّة الله على خلقه والمبلِّغ رسالة ربّه، فكلّ ما قاله أو فعله قصد به مقصدا عظيما من مقاصد الشّريعة المطهّرة، مستندا في ذلك إلى مقامه في التّشريع من كونه رسولا مبلّغا عن ربّ العالمين، كما يلاحظ أنّ الحديث مقسّم إلى وحدات في إطار بنية النّهي باستعمال أداة النّهي "لا" التي تفيد في هذا المقام النّهي والتّحريم، وبنية النّهي تعتبر من البنى المنطقية التي تفيد وجود علاقة ضرورية بين النّاهي والآمر الذي هو الله عزّ وجلّ، والمكلّفين من المؤمنين في سياق الحديث.

---

[1] –الشّافعي، الفتح المبين، ص493.

[2] – الشّافعي، الفتح المبين ، ص494.

[3] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص338.

***الحديث الخامس والثلاثون:**

عَنْ أَبي هُرَيرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (لاَ تَحَاسَدوا، وَلاَ تَنَاجَشوا، وَلاَ تَبَاغَضوا، وَلاَ تَدَابَروا، وَلاَ يَبِع بَعضُكُم عَلَى بَيعِ بَعضٍ، وَكونوا عِبَادَ اللهِ إِخوَاناً، المُسلِمُ أَخو المُسلم، لاَ يَظلِمهُ، وَلاَ يَخذُلُهُ، وَلا يكْذِبُهُ، وَلا يَحْقِرُهُ، التَّقوَى هَاهُنَا – وَيُشيرُ إِلَى صَدرِهِ ثَلاَثَ مِرارا – بِحَسْبِ امرئ مِن الشَّر أَن يَحْقِرَ أَخَاهُ المُسلِمَ، كُلُّ المُسِلمِ عَلَى المُسلِمِ حَرَام؛ دَمُهُ وَمَالُه وَعِرضُه) رواه مسلم.

ورد في هذا الحديث النّبويّ تسع صيغ في "النّهي"، وهذا يدلّ على أنّ محتوى الحديث فيه إرشاد وتوجيه للمتلقي إلى دلالة النّهي باستعمال القرائن المصاحبة في السياق النّصي، وهي التي تجعله قادرا على الانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى المستلزم، فالرسول ﷺ يذكر في كلّ حديث ما يناسب المقام، فذكر هنا مجموعة من الأفعال المنهي عنها وهي مختلفة ومتنوّعة، ثم بيّن مجموعة من حقوق المسلم على المسلم، وهي على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، فقال صلى الله عليه وسلم: "لا تحاسدوا أي لا يحسد بعضكم بعضا، وأصله بتائين (تتحاسدون) حذفت إحداهما تخفيفا[1]، والحسد كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية– رحمه الله تعالى– كرَاهّةُ ما أنعم الله به على الغير وإن لم يتمنى الزّوال[2]، وقال "لا تناجشوا" وهو التخادع، وهذا في المعاملات المالية، أو في العلاقات الاجتماعية أو في غيرها، فالمجتمع الذي يريد كلّ فرد فيه أن يخدع الآخر، فهو مجتمع أنانيّ[3]، وأمّا البغض فهو غير الحبّ الفطري الذي يكون كحبّ الوالد لولده، والمعنى لا تسعوا بأسباب البغضاء[4]، ثمّ قال ﷺ "لا تدابروا" ويُقصد به

[1] –الشّافعي، الفتح المبين، ص551.

[2] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص368.

[3] –شرف القضاة، شرح الأربعين النووية، ص ص 203–204.

[4] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص369.

الهجر بالسّلام والكلام[1]، فهو إمّا الظهور بأن يولي بعضكم ظهر بعض، أو لا تدابروا في الرأي بأن يتّجه بعضكم ناحية والبعض الآخر ناحية أخرى[2]، ثم ذكر ﷺ "ولا يَبِع بعضكم على بَيْع بعض"، وهذا نهي تحريم عند جمهور العلماء[3]، أمّا الوظيفة التّداولية في هذا الحديث الشّريف، فهي النّهي عن هذه الأفعال المذكورة، فهي تحريم، ولقد رُبط بين الوحدات الدّلاليّة بأداة العطف "الواو" التّي أفادت الرّبط الحجاجي، وأفادت بمفهومها الدّلالي مقتضى ترتيب هذه الأفعال، فالتّحاسد هو عمل قد يكون غير ظاهر للناس، أمّا الأفعال التي وردت عقبه، فكلّها تظهر في سلوكيات الفرد ومعاملاته، والله تعالى أعلم، والرسول ﷺ ما ينطق عن الهوى، فكلّ تلك الأفعال تزيد في المعصية.

ثامنا-مسالك الأنساق الاستدلالية في الحديث النّبويّ:

لا ينكر أحد من البّاحثين أنّ معرفة الوحي في الكتاب والسنّة النّبويّة الشّريفة والسيرة العملية، وضعت الأصول والمعالم، وحدّدت المقاصد الأساسية لجميع جوانب الحياة؛ أو بمنطق آخر غطّت جميع مجالات الحياة، ولم تقتصر في ذلك على الجانب المعرفي، والرؤية النّظرية التّصورية على أهمية ذلك وضرورته، لأن الفكرة دليل الفعل ومصباح الطريق، وإنّما جاءت بالفكر والفعل، بالإيمان والعمل، مؤيّدة بالبراهين والأدلّة العمليّة الميدانيّة، لذلك اعتبرت عدم التطبيق والعمل من خوارم الإيمان ونواقض التّصديق، واستصحبت تاريخ التجربة البشرية من لدن آدم، وحتّى انتهى التّاريخ إلى الرّسالة الخاتمة، فالمنطلق الذي يجعل من صناعة تاريخ وحركة أمّة الرسالة الخاتمة علما عقليًّا؛ أي طبيعيا للإنسان من حيث هو ذو فكر يتطلب من صاحبه أن يوفي بمقتضيات الاستدلال العقلي،

---

[1] -شرف القضاة، شرح الأربعين النووية ، ص204.

[2] -بن عثيمين، شرح الأربعين النووية ، ص369.

[3] -الشّافعي، الفتح المبين، ص556.

فكيف تتمّ البرهنة في النّصوص النّبويّة؟ وهل استمد الرسول ﷺ طريقته فيها من البرهان المنطقي المعهود؟ أم أنّه اتّخذ في هذه البرهنة استراتيجيات حجاجيّة خاصّة تميل إلى الابتعاد عن الاستدلال البرهاني؟.

نمهّد للإجابة عن هذه الأسئلة بتعريف إجمالي للاستدلال الّذي يُعدّ آلية من أهم آليات العقل، يتفاعل الإنسان بواسطته مع محيطه الخارجي، وربّما مع ذاته أيضا، و"هو من الآليات التي دخلت في كلّ المجالات والاختصاصات المعرفيّة القديمة والمعاصرة، ولازمت التّطور المعرفي في كلّ زمان في بوصفه أداة للمعرفة". [1]

أ –الاستدلال لغة: طلب الدّليل، ومعنى طلب الدّليل: التفكّر في حال ذلك الّدليل وطلب وجه الدّلالة فيه، وبيان وجه دلالة قوم على قول آخر[2]، ويفترض الاستدلال وجود ثلاثة معطيات على الأقل، هي: الدّليل المطلوب، والنتيجة، وعملية الاستدلال التّي تمثل العلاقات الرابطة بين الدّليل والنتيجة.[3]

ب–اصطلاحا: هو تقرير الدّليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر... أو من أحد الأثرين إلى الآخر[4]، وهو في عرف الأصوليين والمتكلّمين "النّظر في الدّليل"[5]، وعند المنطقيين والفلاسفة " قول معبّر عن لزوم شيء من شيء، وهذا القول مؤلّف مُقدّم وتالٍ، وأداة اللّزوم الرابطة بين المقدّم

---

[1] –يحي رمضان، الاستدلال اللّغوي عند الأصوليين : مقاربة تداوليّة (مقال)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 73، 2013م، ص119.

[2] –شكري المبخوت، الاستدلال، دار الكتب الجديدة المتحدّة، ط2، بيروت–لبنان، 2010م، ص5.

[3] –نفس المرجع، ص14.

[4] –علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، د.ط، بيروت–لبنان، 2002م، ص24.

[5] –جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني/مكتبة المدرسة، بيروت–لبنان، د.ط، (د.ت)، ص67.

والتّالي"[1]، والحجاج عموما يعتمد آليات وتقنيات عقلية، ويتوسّل بكلّ ما من شأنه إثبات الرأي المطروح، والدفع للاقتناع به، وهذا يصله بالاستدلال والمنطق[2]، وإذا كان النّص عبارة عن متوالية من الجمل المترابطة فيما بينها ترابطا محدّدا بكيفية أو بأخرى، بحيث يتكوّن كلّ نص من مجموعتين اثنتين: مجموعة الجمل ومجموعة العلاقات بين هذه الجمل، وبحيث تختلف طبيعة النّص باختلاف هذه العلاقات التي تربط بين الجمل[3]، فإنّ النّص الحجاجي ذو طبيعة استدلالية وحواريّة، يرمي الاستدلال فيه إلى غاية تداوليّة متولّدة على الإقناع المتحصّل عن الحجاج، وهي تغيير موقف المتلقي، أو تعديل سلوكه أو إنهاضه إلى الفعل المنشود في الوقت المناسب"[4]،فأمّا الحجاج بالاستدلال العقلي "يعتمد على مقدّمات معترف أو مسلم بصحّتها، فهو استنباط يراد منه التّدليل على صحّة نتيجة"[5]، وقد رأى بعضهم بأنّ "الاستدلال هو عمليّة تفكيريّة تتضمّن وضع الحقائق والمعلومات بطريقة منظّمة، بحيث يؤدّي إلى استنتاج، أو قرار، أو حلّ مشكلة، وأشارت بعض المراجع كالموسوعات العلميّة، ومراجع علم النّفس المعرفيّ إلى أنّ لفظ الاستدلال يُستخدم في حياتنا الفكريّة للدّلالة على معانٍ مختلفة منها: التعقّل أو التّفكير المستند إلى قواعد معيّنة، مقابل العاطفة

[1] –مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ط5، القاهرة، 2007م، ص ص 50–51.

[2] –آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، ص317.

[3] –طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص387.

[4] –عبد العزيز لحويدق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنّصوص الحجاجيّة (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته–دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، الجزء الثالث (الحجاج وحوار التّخصصات)، إربد–الأردن، 2010م، ص361.

[5] –محمد التوبري، الأساليب المغالطية مدخلا في نقد الحجاج (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته–دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، الجزء الثالث (الحجاج وحوار التّخصصات)، إربد–الأردن، 2010م، ص431.

والإحساس والشّعور وله معنى الدّليل أو الحجّة أو السبب الدّاعم لرأي أو قرار أو اعتقاد، ويدلّ كذلك على العمليّة العقليّة أو الملكة العقليّة التّي يتم بموجبها التّوصل إلى قرار أو استنتاج، وألبسه "باير" ثوبا آخر سمّاه المهارة، فوضع له تعريفا بأنّه:" مهارة تفكيريّة تقوم بدور المسهّل لتنفيذ أو ممارسة، ويصنّف الاستدلال ضمن مهارات فرعيّة، هي الاستدلال الاستنباطي، والاستدلال التمثيليّ". [1]

إنّ ممّا يلاحظ فيما تقدّم من تحديدات للاستدلال وجود دائرة مشتركة تتضمّن بنائية الاستدلال كعمليّة عقليّة تتمّ على مستويات بسيطة أو معقدّة، وهذه " العمليات قصرها بعضهم على علاقة اللّزوم، وبعضهم على علاقة التعلي، وبعضهم على علاقة الاستنتاج، ووسّع بعضهم الآخر مجالها لتشمل كلّ العلاقات العقليّة الممكنة بين الدّليل والنتيجة[2]، وقد يحتاج النّاطق أو المخاطِب في دليله إلى استخدام أكثر من مقدمّة واحدة، لحصول النتيجة المطلوبة، بحيث يطوي منها ما يعلم أنّ الغير محيط به أو مشارك له في معرفته، وقد يغيّر ترتيب دليله، فيبدأ بذكر النتيجة أحيانا، ثم يأخذ في التّدليل عليها[3]، وقد يستدل المُخاطِب طلبا لإقناع الغير، فيسلم بصدق المقدّمات، ويبني عليه صدق النتيجة لاعتقاده أنّ هذا الغير يقبل مقدّماته، ولا يحتاج إلاّ لبيان كيف أنّها تثبت نتيجته".[4]

وقد يتّخذ الاستدلال آليات مختلفة تتنوع بتنوع المقام ومجال الاستدلال والوظيفة المتوخاة منه، ونوعيّة المتلقين، فالنّص الاستدلالي هو ما كانت

---

[1] -فتحي عبد الرحمن جروان، تعليم التّفكير مفاهيم وتطبيقات، دار الفكر، ط3، الأردن-عمان، 2007م، ص256.

[2] -آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبويّ، ص318.

[3] -ينظر : طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص140.

[4] - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان ، ص139.

عناصره مقترنة بعلاقات استدلالية حدّها أنّها بنية تربط بين الصور المنطقية لعدد معيّن من جمل النّص[1]، كما أنّ الغرض من الاستدلال هو معرفة كيفية إقامة الحجج وبنائها وبحث طرق الحجج وقواعد هذه الطرق وضوابطها وصورها وأشكالها[2]، وقد يكون النّص الاستدلالي من الصنف التدرّجي الذي تسبق فيه المقدّمات النتيجة أو من الصنف التقهقري الذي تأتي النتيجة قبل بيان المقدّمات، وقد يكون كذلك من الصنف الإظهاري إذا ذكرت جميع الصور المنطقيّة التي تدخل في بنائه أو من الصنف الإضماري إذا طويت بعض هذه الصور واحتيج إلى ذكرها لتمام بنيته الاستدلالية (...) كما يكون من الصنف البرهاني إذا كانت علاقاته قابلة للحساب الآلي، أو من الصنف الحجاجي إذا كانت هاته العلاقات تأبى الخضوع لمثل هذا الحساب الصوري[3]، فالاستدلال إذن عمليّة عقليّة منطقيّة يتمّ من خلالها الانتقال من قضية أو عدّة قضايا إلى قضية أخرى تُستخلص منها مباشرة، دون اللّجوء للتجربة[4]، فهو من أهم موضوعات المنطق غير أنّه ليس إلاّ مظهرا من مظاهره، باعتبار الاستدلال لا يقتصر على استخدام قواعد المنطق فقط، بل يتجاوز ذلك إلى أشكال أخرى، وأساليب متنوعة يتوصل بها إلى الحقيقة وإقامة الدّليل عليها فإذا عرفنا أنّ المنطق ينظر في الاستدلال وأنّ الاستدلال هو طلب الدّليل فهذا يوجّهنا إلى التّسليم بأنّ الاشتغال بالمنهجية المنطقية كان سمة مميّزة للمعرفة الإسلامية العربية ذلك أنّ موضوع "الدّليل" أخذ اهتمام أغلب علماء المسلمين من متكلمين وأصوليين وبلاغيين ونحويين وغيرهم[5]، ولذلك فإنّ اللّجوء إلى المنطق في

---

1 –طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص36.

2 –عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة–صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، دار القلم، ط4، دمشق، 1993م، ص147.

3 –طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص36.

4 – عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، مرجع سابق، ص149.

5 –طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص130.

عمليّة الاستدلال أمر في غاية الأهميّة، بغض النّظر عن قواعده التي لا تضمن الوصول إلى استدلال صحيح".[1]

1- مرتكزات الاستدلال العقلي في الحديث النّبويّ:

يمكن توضيح الاستدلال العقليّ في الحديث النّبويّ على أنّه عمليّة عقليّة متوازنّة، تشمل عدّة جوانب منها الجانب التأثيري الوجداني للمتلقي، وهذا يكون عند مخاطَبته، فمراعاه نوعيّة المتلقين من خصائص الحديث النّبويّ الشّريف، كذلك الجانب الاعتقادي، فالمحمول العقديّ للمتلقي مهمّ في المخاطبة، لأنّ المخاطبة تستهدف فكر ومنطق المتلقي، كذلك الجانب البيئي والاجتماعي، فالواقع الاجتماعي والثّقافي والدّيني له دور مهمّ في هذه العمليّة باعتبار أنّ كثيرا من الأمثلة في الحديث النّبويّ الشّريف مستمدة من واقع المخاطَبين، وقد تكون لإثبات نتيجة أو تدعيم الحجّة، ولا يخفى أنّ المخاطِب يستخدم الأدلّة لبلوغ مقاصد متعدّدة، إنّ إدراك أهميّة الصيغة التّعبيريّة للاستدلال أيا كانت سواء التي يرد بها "القياس" أو "الاستقراء" أو "التمثيل" وهي أقسام الاستدلال حسب ما يراه المتقدّمون من الفلاسفة، تتبيّن من خلال الصورة التّي تبرزها سواء كانت مقارنة أو تشبيها أو استعارة أو غيرها، ولقد حدّ الفلاسفة حدودا لهذه الأقسام فإذا ذهبنا إلى "القياس" وجدنا أنّه الحكم على الجزئي لثبوت ذلك في الكلّي، وإذا حُكم على الكليّ لثبوته في الجزئي فهو "الاستقراء"، وإذا حكم على الجزئي لثبوت الحكم في جزئيّ آخر "التمثيل"[2]، وينقسم الاستدلال المنطقي إلى قسمين أساسيين:

-القسم الأوّل: الاستدلال المباشر أو الاستدلال الفوري، وهو نوع من الاستدلال الاستنباطي، ينتقل فيه الذّهن من قضيّة واحدة مسلم بها (مقدّمة) إلى

[1] -فتحي عبد الرحمن جروان، تعليم التفكير، ص261.

[2] -جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، ج1، ص58.

قضيّة أخرى تلزم عنها (نتيجة)، ويُحكم على هذه القضيّة الجديدة بالصّدق أو الكذب تبعًا لصدق القضية الأصليّة أو كذبها، بمقتضى التقابل العقليّ أو بمقتضى أحكام عكس القضية التي يستلزمها هذا العكس، أو بمقتضى التلازم العقلي الذي يكون في القضايا الشرطية، ويندرج ضمن هذا القسم: التقابل، والعكس، وتلازم الشرطيات.[1]

-**القسم الثاني:** هو الاستدلال غير المباشر، وهو الذي يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضيّة واحدة حتّى يتوصّل إلى النتيجة المطلوبة، ويكون هذا في صحيح القياس والاستقراء، والتمثيل[2]، ثمّ إنّ أقسام الاستدلال تشترك جميعا في كونها "فعاليات" قائمة على الخطاب أو النّص، فهي تفيد القيام بشروط النّص الاستدلالي، وشروط الاستعمال اللّغوي، ونقصد هنا بأنّ كلّ قسم يفيد من هذه الشّروط، ومن شروط النّص الاستدلالي:

أ/النّصيّة: فكلّ نصّ هو بناء يتركّب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات تربط بين جملتين ربط مثنوي، أو بين أكثر من جملتين ربط جمعي، كما قد تربط الجمل فيما بينها ربطا مباشرا (ربط قريب)، أو ربطا تتوسطه علاقات أخرى تصل بين جمل أخرى (ربط بعيد).

ب/ الإقترانيّة: النّص الاقتراني هو ما كانت جميع عناصره مرتبطة فيما بينها.

ج/ الاستدلالية: النّص الاستدلالي هو ما كانت عناصره مقترنة بعلاقات "استدلاليّة".

---

[1] -ينظر : عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الإستدلال والمناظرة-صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، دار القلم، دمشق، ط4، 1993م، ص150.

[2] -محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر، (د.ط)، القاهرة-مصر، 1994م، ص171.

وحدُّ العلاقة الاستدلالية أنّها بنية تربط بين الصور المنطقيّة لعدد معيّن من جمل النّص.[1]

***أمّا شروط الاستعمال اللّغوي فتتمثل في:**

1/ النطقية: فلا يكون المحاور ناطقًا حقيقيًا إلاّ إذا تكلّم لسانًا طبيعيًّا معيّنًا، وحصّل تحصيلا كافيًا صيغه الصرفية وقواعده النّحوية وأوجه دلالات ألفاظه وأساليبه في التّعبير والتّبليغ، ويتميّز كلّ منطوق بخصائص لا تنفكّ عنه:

أ/ أن لا تنفصل الصور اللّفظية فيه عن مضامينها، هذه المضامين التي كلّما كانت صلتها بالمعتقدات والمقاصد ألصق كان تأثيرها في المخاطَب أعمق.

ب/ أن يكون متعدّد الوظائف ومتداخل المستويات تتزاوج فيه الأقوال ويتمازج في الاعتقاد بالانتقاد.

ج/ أن يكون مُوجّها توجيها عمليّا، تتداخل فيه الوقائع مع القيم، والمُعطى مع المَبْني، والمعنى مع المَبْنى.

د/ أن يكون مفتوحًا فتحًا مستمرا تُبنى موضوعاته بناءً تدريجيّا؛ ذلك أنّ هذه الموضوعات تنقلب في أحوال دلاليّة متعدّدة، تنتقل فيها من الإجمال إلى التّفصيل، ومن الإشكال إلى التبيين، ومن الخفاء إلى الظهور، علاوة على ما قد يلحقها في أوضاعها الاستدلالية مثل أن تتحوّل من الإثبات إلى الإنكار أو العكس.[2]

2- الاجتماعية: يتوجّه المُخاطِب إلى غيره مُطْلعا إيّاه على ما يعتقد وما يعرف، ومطالبًا إيّاه بمشاركته اعتقاداته ومعارفه؛ وفي هذا "الاطلاع" وهذه "المطالبة" يكمن البعد الاجتماعي للخطاب، وممّا يزيد هذا البعد الاجتماعي

---

[1] – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص36.

[2] – نفس المرجع، ص37.

رسوخًا هو محاولة تجاوز الخلافات في الرأي بين المتخاطبين تجاوزا لا يأتي بالحلّ الوحيد والأوحد، بقدر ما يأتي بحلول متوازنة ومعتدلة تستجيب لأوضاع تتغير عناصرها، وتستجد مطالبها على مرّ الزّمن، وهذا يجعل الخطاب يقوم على مبدأ "التعاون" مع الغير في طلب الحقائق والحلول وفي تحصيل المعارف واتّخاذ القرارات وفي التّوجه بها إلى العمل.

3- **الإقناعية:** عندما يطالب المُخاطِبُ غيره بمشاركته اعتقاداته فإنّ هذه المطالبة تتبع في تحصيل غرضها سبلاً استدلالية متنوعة تجر الآخر جرّا إلى الاقتناع برأي المخاطب، وهذا ما سنبيّنه فيما سيأتي مع أحاديث مدونة الدّراسة إن شاء الله تعالى.

1- **الاعتقادية:** كلّ مُخاطِب يعتقد القضايا الضرورية والبديهية والمسلّم بها، فضلا عن كونه يعتقد الرأي الذي يعرضه على الغير، ويعتقد صحّة هذا الاعتقاد وما يلزم عنه وصحّة الدّليل الذي يقيمه على رأيه، كما أنّه يعتقد الانتقاد الذي قد يوجّهه إلى رأي الغير".[1]

وباعتبار الحديث النّبويّ الشّريف خطابا تواصليّا تجتمع فيه جميع المكوّنات الرئيسيّة للاستدلال وتتفاعل فيه، فهو ليس كخطابات البشر العاديين، لأنّ صاحبه هو رسول الله ﷺ الّذي لا ينطق عن الهوى، فكلامه ﷺ فيه من البلاغة والإعجاز ما لا تستوعبه الدّراسات الحديثة، فالواجب أن يكون هو مرجعنا في كلّ الدّراسات التّي تمس جميع مجالات الحياة، وهناك من أراد من المثقفين المعاصرين الذين يسمّون أنفسهم بالحداثيين أن يفرغ الحديث النّبويّ من الوحي ويعرّضه للنقد، ويساويه مع أي خطاب بشري عادي، والحقيقة أنّ ذلك ليس إلاّ نتيجة عقولهم التي تحجّمت في نطاق من المعرفة، بل نطاق ضيّق جدا من الفكرة الماديّة أبعدهم عن تصوّر الحقيقة للحديث النّبوي ومقوّماته العلميّة

---

[1] – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ص 37-38

واللّغوية، وهذا يدفعنا إلى الذّب عنه ﷺ وأن نجعل من هذه الدّراسة شعلة تضيء لمن يريد معرفة الحقيقة من هؤلاء، ونقيم البرهان الجليّ السّاطع لكلّ إنسان، فاللّغة والسياق والمنطق كلّها مكوّنات لا ينفكّ بعضها عن بعض، ويحتويها الخطاب النّبوي فتتفاعل داخله، وهذا يجعلنا نقول أنّ الاستدلال العقليّ في الحديث النّبويّ ليس خاضعًا لطرق المنطق واستدلالاته، وأنّ الحجّة العقليّة فيه ليست حجّة منطقية محضة، فهو " ليس بالاستدلال الأرسطي البرهانيّ؛ ذلك لأنّ الاستدلال البرهانيّ يقوم على قواعد صوريّة محدودة ومضبوطة، لا يراعي وضع المخاطِب ولا المخاطَب(المستمع)، ولا يلتفت إلى الظروف التي حدث فيها التّعبير، ولا إلى باقي المقتضيات المحيطة به"[1]، بينما الاستدلال في الحديث النّبويّ الشّريف فيه تكامل بين صور الاستدلال ومضمونه، فلا يحدث انفصال بينهما ولا يُغَيَّبُ فيه أيّ عنصر من عناصر الخطاب سواء المتكلّم أو السّامع أو المقام، ولا من مقتضيات الحال المقاليّة أو المقاميّة، فهو استدلال يعرض الحقيقة العقليّة عرضا لغويّا فكريّا متماسكًا مطابقا للفطرة المنطقيّة السليمة، آخذا في اعتباره المتلقي ومقام الخطاب، وتواكب هذا العرض العقليّ إجراءات حجاجيّة متّصلة بإنجازات لسانيّة وبلاغيّة وتداوليّة[2]، فهو أقرب لأن يكون استدلال حجاجيّا تداوليّا طبيعيّا، يمتاز بالفاعليّة، والمرونة، والحيويّة، وبهذا تتفاعل فيه أشكال غير محدودة من الاستدلال بهدف الإقناع وتقويم السّلوكيات، وتغيير الأفكار والمعتقدات، أو لتحقيق مقاصد تّداوليّة أخرى، وممّا يلاحظ في أحاديث المدونة أنّ الاستدلال لم يقتصر على موضوع معيّن، حيث شمل العقائد، والأخلاق، والعبادات، وغيرها.

---

[1] حسان الباهي، الحوار ومنهجيّة التّفكير النّقدي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء–المغرب، 2004م، ص ص 99–100.

[2] –الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي "عناصر استقصاء نظري"(مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، الطبعة الأولى، الجزء الثالث (الحجاج وحوار التخصصات)، 2010م، ص ص 67–68.

2-الإستدلال بالقياس:

يعتبر القياس من أهمّ أنواع الاستدلال غير المباشر، وهو في اللّغة التّقدير، فـ " قِسْتُ الشّيء بغيره، وعلى غَيْره، أَقِيسُ قَيْسا وقِيَاسًا فانْقاسَ، إذا قَدَّرْتُهُ على مثاله، وفيه لغة أخرى: قُسْتُه أقُوسُهُ قَوْسًا وقِيَاسًا ولا تَقُل أَقَسْتُهُ، والمقدار مِقْياسٌ[1]، وعرّفه الأصوليون بـ" حَمْل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما"[2] ورأى أرسطو بأنّه: "قول يوضع فيه شيء فليلزم شيء آخر[3] وعرّفه الجرجاني بأنّه: " قولٌ مؤلّف من قضايا إذا سُلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر[4]، ومعنى أنّه قول أي: يشمل الكلام الملفوظ، والتّصورات الذّهنيّة كذلك، ومعنى أنّه مؤلّف يعني أنّ القياس لكي يكون منتجًا لابد فيه من تركيب في القضايا، والتّركيب هنا يعني دمج مقدّمتين تشمل كلّ منهما قضيتين، تسمّى الأولى منهما مقدّمة أولى، والثانية مقدّمة ثانية، وإذا سُلّمت، أي: سُلّم مضمون المقدّمتين (لزم عنها لذاتها)؛ أي أنّ القضايا في القياس يلزم من تسليمها- دون حاجة لعلاقة خارجيّة- قول آخر، وهذا القول الآخر هو النتيجة المطلوبة

في القياس[5]، ولقد أسّس المناطقة المحدثون تعريفهم للقياس على أنقاض من سبقهم ممّن ذكرناهم من الفلاسفة وغيرهم، فكان تحديدهم أنّه "صيغة شكليّة لإثبات حقائق سبق العلم بها، ولكن حصلت الغفلة عن جوانب فيها، إذ يأتي

---

[1] -ابن منظور، لسان العرب، مادة (قوس)، ص3774.

[2] -أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت476هـ)، اللّمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، ط2، لبنان، 2003م، ص95.

[3] -أبو الوليد بن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، د.ط، القاهرة، 1967م، ص36.

[4] -الجرجاني، التعريفات، ص147.

[5] -خالد ولد أحمد، المباحث المنطقية في علم أصول الفقه (مقال)، شبكة الألوكة، تاريخ الإضافة2012/04/16م - 1433/5/23 هجري.
https://www.alukah.net/sharia/0/40234/

القياس منبّها عليها، أو ملزما للخصم بالتّسليم بها إذا هو أنكرها"[1]، وفي معنى ذلك يقول الدكتور محمود قاسم: " أنّ القياس المنطقيّ يهتم بصورة القياس أكثر من الاهتمام بمادته، وهو ما يصفه بالجمود الذي عابه به منتقدوه"[2]، ويقول طه عبد الرحمن أنّ من أطرف ما أتى به "علماء المسلمين" أنّهم قابلوا بين القياس في أصنافه ومبادئه وبين الاستدلالين الآخرين "الاستنباطي" والاستقرائي"، بل ذهبوا إلى حدّ محاولة ردّهما إليه، وخلصوا بعد تقليب النّظر في هذه المقابلة، إلى القول بمشروعية الأخذ بقياس التمثيل في تحصيل المعرفة وتبليغها، وفي تحليل الخطاب اللّغوي لما لهذا الخطاب من خصوصيات ومميزات لا يوفي بها الطريق الاستنباطي (البرهاني)[3]، فالقياس آلية من آليات الذّهن البشري يقوم –حسب الأصوليين– على المشابهة والاشتراك في العلّة، ويتألّف من جزأين: مقدّماته ونتيجته، والنتيجة هي القضية التي تلزم بالضرورة عن تلك المقدّمات" فمتى تمّ تسليم بالمقدّمات (صادقة أو كاذبة)، لزم التّسليم بالنتيجة"[4]، وقد تُذكر جميع أركانه (مقدّمتين (كبرى وصغرى) ونتيجة) فيسمّى قياسا منطقيا، وقد تُضمر إحدى المقدّمتين وهي في الغالب المقدّمة الكبرى، فيسمّى قياسا مضمرا"[5]، وسنبيّن أنواع القياس في الحديث الشّريف من خلال بعض الشّواهد في أحاديث مدونة الدراسة.

---

[1] –ينظر : عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الإستدلال والمناظرة–صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، دار القلم، دمشق، ط4، 1993م، ص227.

[2] –ينظر: محمود قاسم، على سبيل المثال بعض النقد الموجه إلى القياس المنطقي (المنطق الحديث ومناهج البحث)، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، مصر، 1953م، ص ص 31–35.

[3] –طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ص 97–98.

[4] –محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر، د.ط، القاهرة–مصر، 1994م، ص203.

[5] –محمد العبد، النّص الحجاجي العربي–دراسة في وسائل الإقناع(مقال)، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، ط1، ج4(الحجاج والمراس)، 2010م، ص26.

أ-القياس التّام:

الشّواهد:

- الحديث الأول: "الأعمال بالنيّات"

عَنْ أَمِيرِ المُؤمِنينَ أَبي حَفْصٍ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: {إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِىءٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلى اللهِ وَرَسُوله فَهِجْرَتُهُ إلى اللهِ وَرَسُوله، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيْبُهَا، أَو امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ} رواه إماما المحدثين أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بَرْدِزْبَهْ البخاري.

إنّ هذا الحديث من أهم الأحاديث التي عليها مدار الإسلام، فهو عمدة أعمال القلوب، وميزان الأعمال الباطنة، وله مقاصد عظيمة فالنيّة هي ميزان قبول العمل عند الله عزّ وجلّ، ويؤكد لنا رسول الله ﷺ أنّ جزاء العمل يكون حسب الإرادة والقصد، ويتبيّن ذلك من خلال صورة من صور القياس الذي بدأه النبيّ ﷺ بـ:

-مقدّمة كبرى (م1) " إنّما الأعمال بالنّيات " فصلاح العمل وفساده تَبَع للنيّة.

-مقدّمه صغرى(م2) " إنّما لكلّ امرئ ما نوى".

- النتيجة (ن): استحضار النيّة عند كلّ عمل من أعمال الطّاعات.

ب- الحديث الثاني عشر: "ترك ما لا يعني، والاشتغال بما يفيد"

عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ: {مِنْ حُسْنِ إِسْلامِ المَرْءِ تَرْكُهُ مَا لاَ يَعْنِيْهِ } حديثٌ حسنٌ، رواه الترمذي وغيره هكذا.

يبيّن لنا رسول الله ﷺ أنّ الإسلام جمع المحاسن، ويتجلّى لنا من خلال هذا الحديث صورة من صور القياس، حيث أكد الرسول ﷺ من خلالها أن ترك

الإنسان ما لا يهتم به ولا تتعلق به أموره وحاجاته من حسن إسلامه، فبدأ بمقدّمة كبرى(م1) "من حسن إسلام المرء"، ثمّ مقدّمة صغرى (م2) (تركه ما لا يعنيه)، أمّا النتيجة (ن): ترك الإنسان ما لا يعنيه من محاسن إسلامه.

جـ- الحديث السّابع عشر: "الأمر بالإحسان، والرّفق بالحيوان"

عَنْ أَبِي يَعْلَى شَدَّادِ بنِ أَوْسٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: {إِنَّ اللهَ كَتَبَ الإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا القِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، وَلْيُرِحْ ذَبِيْحَتَهُ} رواه مسلم.

إنّ من محاسن هذا الدّين أنّه دينُ الإحسان، وليس هو دين الإساءة أو الانتقام بدون حقّ قائم على الرّحمة التي تتجاوز التراحم بين النّاس إلى التراحم بين البشر والبهائم، ومن هذا التراحم هذا التّشريع الذي قرّره رسول الله ﷺ في هذا الحديث الشّريف لصورة من صور الإحسان بين العبد وبين البهائم، وهذا الحديث من الأحاديث النّبويّة الجامعة لقواعد الإسلام، ويتجلّى لنا من خلال هذا الحديث صورة من صور القياس، أوجب رسول الله ﷺ من خلالها الإحسان في القِتلة، والذّبح، وبدأها ﷺ بمقدّمة كبرى (م1) " إنّ الله كتب الإحسان على كلّ شيء "، ثمّ مقدّمة صغرى(م2): "إحسان القتل، وإحسان الذّبح، وهذا من الإحسان، ثمّ النّتيجة (ن): كتب الله الإحسان عند القتل والذّبح.

ب-القياس المضمر:

يسمّى القياس المضمر بالقياس الخطابي وهو قياس يقوم على الرأي والاحتمالات[1]، وهو أحد أنواع القياس المنطقيّ سمّاه أرسطو الضّمير[2]، وهو

---

[1] -أرسطو، الخطابة، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د.ط، 2008م، ص19.

[2] -نفس المرجع السابق، ص154.

قياس يتحدّد من السياق، لحذف بعض أجزائه كما أنّه من أكثر الأقيسة استعمالا في اللّغة الطبيعية[1]، ومن الشّواهد عليه في المدونة:

-الحديث الثالث عشر: "من علامات كمال الإيمان"

عَنْ أَبِيْ حَمْزَة أَنَسِ بنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ خَادِمِ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ عَن النبي ﷺ قَالَ: {لاَ يُؤمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيْهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ} رواه البخاري ومسلم.

بيّن رسول الله ﷺ في هذا الحديث وجوب محبّة المرء لأخيه ما يحبّ لنفسه، والتّحذير من الحسد، فقرّر ﷺ نفي الشّيء لانتفاء كماله عن طريق القياس المضمر على النّحو التّالي:

– المقدّمة الكبرى (مذكورة): لا يؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه.

– المقدّمة الصغرى(مضمرة): الأنانية وحبّ الذات تنفي الإيمان الكامل لا أصل الإيمان.

-النّتيجة: اجتثاث الأنانية والتّحذير من الحسد.

– الحديث الثالث والثلاثون: "من أسس القضاء في الإسلام"

عنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَال: {لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدعوَاهُمْ لادَّعَى رِجَالٌ أَمْوَال قَومٍ وَدِمَاءهُمْ، وَلَكِنِ البَينَةُ عَلَى المُدَّعِي، وَاليَمينُ عَلَى مَن أَنكَر} حديث حسن رواه البيهقي هكذا بعضه في الصحيحين.

هذا الحديث أصل عظيم في القضاء وقاعدة عظيمة ينتفع بها القاضي وينتفع بها المصلح بين اثنين وما إلى ذلك، فالرّسول ﷺ بيّن أنّ الدّعوى تكون في الدّماء والأموال، وتكون في الأموال الأعيان، وفي الأموال المنافع، وتكون في

[1] – محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، ص300.

الحقوق، فالدّعوى بابها واسع، ولذلك يقرّر الرسول ﷺ في هذا الحديث أنّ البيّنة على المدّعي، وهي أنواع منها الشّهادة مثلا يقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ (البقرة.282)، واليمين على من أنكر عن طريق القياس المضمر على النّحو التالي:

–المقدّمة الكبرى (مضمرة): الشّريعة جاءت لحماية أموال الناس ودمائهم عن التلاعب.

–المقدّمة الصغرى (مذكورة): لو يعطى النّاس بدعواهُم لادّعى رجالٌ أموال قوم ودماءَ هُمْ.

– النّتيجة (مذكورة): "البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر".

ج–قياس الخلف أو (العكس):

سُمي هذا القياس خُلفاً أي: باطلا لا لأنّه باطل في نفسه، بل لأنّه يُنتج الباطل على تقدير عدم حقيّة المطلوب، أو لأنّه يثبت المطلوب بإبطال نقيضه، فكأنّه يأتي مطلوبه لا على طريق الاستقامة، بل من خلفه، ولذلك يسمى مقابِلَه (وهو القياس الذي يثبت المطلوب بنفسه مباشرة) بالمستقيم"[1]، وهو "إثبات المطلوب بإبطال نقيضه"[2]، فالحقّ لا يخرج عن الشّيء أو نقيضه، فإذا بطل النّقيض تعيّن الأصل، وهو المطلوب، ومن الشّواهد في مدونّة الدراسة:

–الحديث السادس: "الابتعاد عن الشّبهات"

---

[1] –عوض الله حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، دار الطباعة المحمديّة، ط6، مصر، د.ت، ص177.

[2] –أبو البقاء الكفوي (ت 1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1998م، ص715.

عَنْ أَبِيْ عَبْدِ اللهِ النُّعْمَانِ بْنِ بِشِيْر رضي الله عنهما قَالَ :سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ: {إِنَّ الحَلالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُوْرٌ مُشْتَبِهَات لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاس، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدِ اسْتَبْرأَ لِدِيْنِهِ وعِرْضِه، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيْهِ. أَلا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَىً، أَلا وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ، أَلا وإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ وإِذَا فَسَدَت فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهِيَ القَلْبُ} رواه البخاري ومسلم

جاء في شرح هذا الحديث النّبويّ الشّريف أنّ الأمور المشتبهة إذا تجنّبها الإنسان وجعل بينه وبينها وقاية وهي التّرك فإنّه نزَّه دينه من أن يتناول الحرام، ونزّه عِرْضَه أيضا من أن يتكلّم الناس فيه، ومن تسهل فيها وأخذها فهذا يَجُرّه إلى أن يقع في الحرام، وهذا من الآفات الموجودة في الناس اليوم"[1]، لذلك حذّر الرسول ﷺ من الوقوع في الشّبهات فانتفاء السبب يوجب انتفاء المسبّب، فإذا انتفى الوقوع في الشّبهات انتفى الوقوع في الحرام، وإذا انتفى اتقاء الشّبهات انتفى أخذ البراءة للدّين والعلم.

*النقيض: الوقوع في الشّبهات ذريعة إلى الوقوع في الحرام.

* المطلوب: اتقاء الشّبهات.

وعليه ثبت المطلوب وهو الحثّ على اتّقاء الشّبهات، لكن مشروط بما إذا قام الدّليل على الشّبهة، وهذا بإبطال الحصول على البراءة للدّين وللعرض وإثبات نقيضه، وهو الوقوع في الشّبهات والتّعرض لكلام الناس في العرض، والله تعالى أعلم.

– الحديث الخامس والعشرون: "التنافس في الخير، وفضل الذّكر"

---

[1] –الفوزان، المنحة الربانية، ص ص 106–107.

عَنْ أَبي ذَرٍّ رضي الله عنه قال: أَنَّ أُنَاسَاً مِنْ أَصحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالوا للنَّبيّ ﷺ يَا رَسُولَ الله: ذَهَبَ أَهلُ الدثورِ بِالأُجورِ، يُصَلُّوْنَ كَمَا نُصَلِّيْ، وَيَصُوْمُوْنَ كَمَا نَصُوْمُ، وَيَتَصَدَّقُوْنَ بفُضُوْلِ أَمْوَالِهِمْ، قَالَ: {أَوَ لَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللهُ لَكُمْ مَا تَصَّدَّقُوْنَ؟ إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيْحَةٍ صَدَقَة. وَكُلِّ تَكْبِيْرَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَحْمَيْدَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَهْلِيْلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بالِمَعْرُوْفٍ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ وَفِيْ بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ قَالُوا: يَا رَسُوْلَ اللهِ أَيَأْتِيْ أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُوْنُ لَهُ فِيْهَا أَجْرٌ؟ قَالَ: أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فَيْ حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ وِزْرٌ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فَي الحَلالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ} (رَوَاهُ مُسْلِمٌ).

جاء في شرح الحديث للشّيخ ابن عثيمين(محمد بن صالح) (1929–2001م) –رحمه الله تعالى– أنّهم قالوا: يا رسول الله: أَيَأْتِيْ أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُوْنُ لَهُ فِيْهَا أَجْرٌ؟ استفهاما وليس اعتراضا، يريدون أن يعرفوا وجه ذلك؛ أي أنّ الإنسان يستبعد ذلك، ولكنّ النّبيّ ﷺ بيّن لهم وجه ذلك، فقال: أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فَيْ حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ وِزْرٌ؟، والجواب: نعم يكون عليه وزر لو وضعها في الحرام، قال صلى الله عليه وسلم: " فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فَي الحَلالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ" فاستغنى عن الحرام فكان مأجورا بهذا، وهذا ما يسمّى بقياس العكس؛ أي إذا ثبت هذا ثبت ضدّه في ضدّه.[1]

* النقيض: وضع الشّهوة في الحرام يورثُ الوزر.

* المطلوب: وضع الشّهوة في الحلال يُورِثُ الأجر.

وعليه ثبت المطلوب، وهو حصول الأجر على المعاشرة في الحلال، وهذا يكون بعد الزّواج بإبطال حصول الأجر وإثبات نقيضه وهو "الوزر" للمعاشرة في الحرام (وهو نقيض الحلال)، وبذلك قامت الحجّة العقليّة على المتلقين.

---

[1] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص ص 278–279.

3- الاستدلال بالتّمثيل:

جاء في لسان العرب أنّ " تمثيل الشّيء بالشّيء تشبيها به"[1]، وهو من طرق الاستدلال غير المباشر، ولقد أشرنا إلى تعريفه سابقا فهو عمليّة فكريّة تقوم على تشبيه أمر بأمر آخر في العلّة التي كانت هي السبب في حدوث ظاهرة من ظواهره، واعتبار هذا الشبه كافيا لقياس أمر على آخر[2]، ويسمّى هذا النّوع من الاستدلال عند المتكلمين " اعتبار الغائب بالشّاهد"[3]، وعند الفقهاء والأصوليين بالقياس، حيث وصفوا البنية القياسية[4]، وعند المناطقة بالتّمثيل، وهو من الحجج القائمة على الاتصال المؤسّس لبنية الواقع عند "بيرلمان"، ويرى بعضهم أنّ "التمثيل تشابه علاقة" أي مواجهة بين بنى متشابهة وإن كانت في مجالات مختلفة [5]، وله أربعة أركان:

أ- الأصل وهو الممثّل به، أو المشبّه به، أو المقيس عليه.

ب- الفرع وهو الممثّل، أو المشبّه، أو المقيس.

ج- العلّة الجامعة التي هي سبب التّمثيل.[6]

د- الظّاهرة، أو الحكم الذي في الأصل، ويعممّ على الفرع بدليل التّمثيل.

---

1 -ابن منظور، لسان العرب، ص4135.

2 -ينظر، عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص289.

3 -طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص96.

4 -نفس المرجع، نفس الصفحة.

5 -ينظر : عبد الله صولة، في نظرية الحجاج-دراسات وتطبيقات-، ص56.،

6 -ينظر : عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص291.

وقد يُستفاد من هذا النّوع من الاستدلال في توضيح وتقريب المعنى، والدّفع إلى الاقتناء بالحجّة للمتلقي، وسنبيّن ذلك من خلال ذكر بعض الشّواهد من مدونة الدّراسة:

أ- الحديث السادس: "الابتعاد عن الشّبهات"

عَنْ أَبِيْ عَبْدِ اللهِ النُّعْمَانِ بْنِ بشِيْر رضي الله عنهما قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ: {إِنَّ الحَلالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُوْرٌ مُشْتَبِهَات لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدِ اسْتَبْرأَ لِدِيْنِهِ وعِرْضِه، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيْهِ. أَلا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَىً. أَلا وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ، أَلا وإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ وإِذَا فَسَدَت فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهيَ القَلْبُ} رواه البخاري ومسلم.

استخدم الرّسول ﷺ صورة من صور الاستدلال بالتّمثيل لإقناع المتلقي، وهي صورة يمكن للمُخاطَب إدراكها بسهولة وبدون تكلّف، تقيم الحجّة المقصودة، وتصل إلى النتيجة العمليّة المرجوة، والمثال الذي ضربه الرّسول ﷺ في الحديث النّبوي" كالرّاعي يرعى حول الحمى" يقرب معنى قوله ﷺ "من وقع في الشّبهات وقع في الحرام" أي أوشك أن يقع في الحرام، لأنّ المثال يوضّح المعنى، ويقربّه إلى ذهن المتلقي لإدراك الصّورة بسهوله تامّة، وبهذا يصل إلى نتيجة مفادها اقتناع السّامع، فضرب المثل يكون أوضح، وأوقع في النّفس (نفس السّامع) وأقرب إلى سرعة فهمه، وأركان التّمثيل المذكورة في الحديث:

*أوّلا: الأصل (الممثل به أو المقيس عليه): الرّاعي.

*ثانيا: الفرع (الممثل): الواقع في الشّبهات.

* ثالثا: العلّة الجامعة: مُشْتبه لا يعرف هل هو حلال أو حرام.

* رابعا: الظاهر: الواقع في الشّبهات واقع في الحرام.

ب- الحديث التّاسع والعشرون: "طريق النّجاة"

عَن مُعَاذ بن جَبَلٍ رضي الله عنه قَالَ: قُلتُ يَا رَسُولَ الله أَخبِرنِي بِعَمَلٍ يُدخِلُني الجَنَّةَ وَيُبَاعدني منِ النّار قَالَ: {لَقَدْ سَأَلْتَ عَنْ عَظِيْمٍ وَإِنَّهُ لَيَسِيْرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: تَعْبُدُ اللهَ لا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيْمُ الصَّلاة، وَتُؤتِي الزَّكَاة، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، وَتَحُجُّ البَيْتَ .ثُمَّ قَالَ: أَلاَ أَدُلُّكَ عَلَى أَبْوَابِ الخَيْرِ: الصَّوْمُ جُنَّةٌ، وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الخَطِيْئَةَ كَمَا يُطْفِئُ المَاءُ النَّارَ، وَصَلاةُ الرَّجُلِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ ثُمَّ تَلا:) تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ) حَتَّى بَلَغَ: (يَعْلَمُونْ ( ]السجدة:16-17] ثُمَّ قَالَ: أَلا أُخْبِرُكَ بِرأْسِ الأَمْرِ وَعَمُودِهِ وَذِرْوَةِ سَنَامِهِ ؟ قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: رَأْسُ الأَمْرِ الإِسْلامُ وَعَمُودُهُ الصَّلاةُ وَذروَةُ سَنَامِهِ الجِهَادُ ثُمَّ قَالَ: أَلا أُخبِرُكَ بِملاكِ ذَلِكَ كُلِّهِ ؟ قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ. فَأَخَذَ بِلِسَانِهِ وَقَالَ: كُفَّ عَلَيْكَ هَذَا. قُلْتُ يَا نَبِيَّ اللهِ وَإِنَّا لَمُؤَاخَذُونَ بِمَا نَتَكَلَّمُ بِهِ ؟ فَقَالَ: ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ يَا مُعَاذُ. وَهَلْ يَكُبُّ النَّاسَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ أَو قَالَ: عَلَى مَنَاخِرِهِمْ إِلاَّ حَصَائِدُ أَلسِنَتِهِمْ} رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

يبيّن هذا الحديث أنّ هِمَمَ الصّحابة -رضي الله عنهم- كانت عالية، فهم يبحثون عن الأعمال التي تُدخل إلى الجنّة وتُبعد عن النار، فاستخدم رسول الله ﷺ في هذا الحديث الشّريف صورة من صور الاستدلال بالتمثيل في قوله" وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الخَطِيْئَةَ كَمَا يُطْفِئُ المَاءُ النَّارَ"، ومن الأركان المذكورة:

1-الأصل (الممثل به): الماء.

2-الفرع (الممثل): الصدقة.

3-العلّة الجامعة: البحث عن عمل يكون سببا لدخول الجنّة والبعد عن النار.

4-الظّاهر: الماء يطفئ النار، والصدقة تطفئ الخطيئة.

فبهذا التّمثيل يُدرك المخاطَب (المتلقي) بسهولة وبساطة تامّة الصورة الممثلة، ويصل إلى الإقتناع بكلّ استئناس وأريحية.

4-الإستدلال بالاستقراء :

الاستقراء لغة هو " التتّبع من استقريْتُ الشّيء إذا تتبعته، وعند المنطقيين قول مؤلّف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات الحكم الكلّي، وقولهم الاستقراء هو الحكم على كلّي لوجوده في أكثر جزئياته(...) فهو قسم من الدّليل"[1]، وهو عمليّة فكرية وحسيّة معا، وينقسم إلى قسمين: تامّ ويسمّى قياسا مقسّما بتشديد السين المكسورة، وهو أن يستدل بجميع الجزئيات ويحكم على الكلّ، وهو قليل الاستعمال كما يقال كلّ جسم إمّا حيوان أو نبات أو جماد، وكلّ واحد منها متحيّز ينتج كلّ جسم متحيّز، وهو يفيد اليقين، أمّا القسم الثاني الناقص وهو أن يُستدل بأكثر الجزئيات فقط، ويحكم على الكلّ وهو قسيم القياس، ولذا عدّوه من لواحق القياس وتوابعه، وهو يفيد الظنّ كقولنا كلّ حيوان يتحرك فكّه الأسفل عند المضغ لأنّ الإنسان والفرس والحمار وغير ذلك ممّا تتبعنا كذلك فإنّه يفيد الظنّ لجواز التخلّف كما في التمساح مثلا، ومن الشّواهد في أحاديث المدونة:

-الحديث الخامس والعشرون: "التنافس في الخير"

عَنْ أَبي ذَرٍّ رضي الله عنه قال: أَنَّ أُنَاسَاً مِنْ أَصحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالوا للنَّبيّ ﷺ يَا رَسُولَ الله: ذَهَبَ أَهلُ الدثورِ بِالأُجورِ، يُصَلُّوْنَ كَمَا نُصَلِّيْ، وَيَصُوْمُوْنَ كَمَا نَصُوْمُ، وَيَتَصَدَّقُوْنَ بفُضُوْلِ أَمْوَالِهِمْ، قَالَ: {أَوَ لَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللهُ لَكُمْ مَا تَصَّدَّقُوْنَ؟ إنَّ بِكُلِّ تَسْبِيْحَةٍ صَدَقَة. وَكُلِّ تَكْبِيْرَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَحْمَيْدَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَهْلِيْلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بالِمَعْرُوْفٍ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ وَفِيْ بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ قَالُوا: يَا رَسُوْلَ اللهِ أَيَأْتِيْ أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُوْنُ لَهُ فِيْهَا أَجْرٌ؟ قَالَ:

[1] -محمّد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، الجزء الأوّل (أ-ش)، ط1، لبنان، 1996م، ص172.

أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فَيْ حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ وِزْرٌ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فَي الحَلالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ}[1] (رَوَاهُ مُسْلِمٌ).

انتقل رسول الله ﷺ في هذا الحديث بالمتلقين من الجزئيات لاستخلاص قاعدة كليّة، وهو ما يمكن إيضاحه فيما يلي: لمّا جاء أناس من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون له أنّ أهل الدّثور وهم أصحاب الأموال الكثيرة ذهبوا بالأجور؛ أي بالثّواب عليها، وليس قصدهم بذلك الحسد ولا الاعتراض على قدر الله عزّ وجلّ، لكنّ قصدهم لعلّهم يجدون أعمالا يستطيعونها يقومون بها تقابل ما يفعله أهل الدّثور، وهذا دليل على منافسة الصّحابة في الأعمال الخيريّة والتسابق عليها، فكان جوابه ﷺ أن أقام عليهم الحجّة بقوله: "أَوَ لَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللهُ لَكُمْ مَا تَصَّدَّقُوْنَ؟"، ثمّ ذكر عليه الصلاة والسلام " إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيْحَةٍ صَدَقَة "؛ أي إذا قلت سبحان الله فهي صدقة، "وَكُلِّ تَكْبِيْرَةٍ صَدَقَةً" إذا قلت الله أكبر فهذه صدقة، "وَكُلِّ تَحْمَيْدَةٍ صَدَقَةً" أي إذا قلت الحمد لله فهذه صدقة، " وَكُلِّ تَهْلِيْلَةٍ صَدَقَةٌ" أي إذا قلت لا إله إلاّ الله فهي صدقة، "وَأَمْرٌ بالِمَعْرُوْفٍ صَدَقَةٌ" أي إذا أمرت من رأيته مقصرا في شيء من الطّاعات فهي صدقة، "وَنَهْيٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ" أي إذا رأيت شخصا على منكر ونهيته فهي صدقة، وهذه الأعمال التي ذكرها رسول الله ﷺ يستطيعها هؤلاء الفقراء، فتملأ الزّمن بالتّسبيح والتّكبير والتّهليل والتّحميد والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وكلّها صدقات، وفيها من الفوائد العظيمة ما لا يعلمه إلاّ الله عزّ وجلّ، في المقابل فإنّ الأغنياء يمكن أن لا يتصدّقوا كلّ يوم، وإذا تصدّقوا لا يستوعبون اليوم بالصدقة، أمّا الفقراء فهم قادرون على ذلك، واستطاع النّبي ﷺ أن ينتقل بالمتلقّين إلى هذه المعاني الكليّة من خلال شحن أذهانهم بواسطة الأسئلة الجزئيّة المحدّدة والمنطقيّة، والتي تستدعي عبقرية في التفكير والفحص الدّقيق، رابطا ذلك بظروف المتلقّين الاجتماعية مع ملاحظة

[1] –صحيح مسلم 697/2، كتاب الزكاة، باب بيان أنّ اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم الحديث 1006.

أوجه التشابه والاختلاف الموجودة بينهم وبين الأغنياء، ومعتمدا على اعتقادات المتلقين ومعارفهم السّابقة، وصولا إلى النتيجة التي يتّفق عليها الجميع وهي أنّ حياة المؤمن كلّها خير، فيستطيع أن يجعل وقته كلّه صدقات من استيقاظه صباحا إلى غاية منامه باللّيل، وهذا فضل كبير من الله عزّ وجلّ على المؤمنين، لذلك فإنّ هذا الانتقال يتجلّى فيما يلي:

* أنّ ما ذكره النّبي ﷺ من الأعمال كلّه صدقة، لكن هذه الصدقة منها واجب، ومنها غير واجب، ومنها متعدٍ، ومنها قاصر، فقوله ﷺ " إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيْحَةٍ صَدَقَة.وَكُلِّ تَكْبِيْرَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَحْمَيْدَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَهْلِيْلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بالِمَعْرُوْفٍ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ"، يقول الشيخ ابن عثيمين –رحمه الله تعالى– هذا كلّه قاصر ومنه واجب ومنه غير واجب، فمثلا تكبير الصلوات واجب وتكبير أذكار الصلاة بعدها مستحب، وهكذا يقال في التّسبيح والتّهليل، أمّا" أَمْرٌ بالِمَعْرُوْفٍ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ" فهذا من الواجب، لكنّ الأمر بالمعروف تارة يكون واجبا وجوب عين على من قدر عليه ولم يوجد غيره وكذلك النّهي عن المنكر، وتارة يكون واجب كفاية لمن قدر عليه، ولكن هناك من يقوم مقامه، وتارة يكون مستحبّا وذلك في الأمر بالمعروف المستحب، والنّهي عن المنكر المكروه[1]، فكلّ جزئية لها حكمها الشّرعي وهذا ما أوصل إلى النتيجة المنطقية أنّ أعمال اللّسان وأعمال الجوارح إذا كانت في طاعة الله كلّها خير، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء.

1.4–الإستدلال السّببي:

يُعدّ الاستدلال السببي من أبرز الاستدلالات الحجاجيّة وأقدرها على التأثير في المتلقي، بناء على "وجود علاقة سببيّة يربط بها المتكلّم بين أجزاء الكلام

---

[1] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص280.

وبين الأفكار والقضايا والأحداث، يجعل بعضها سببا لبعض"[1]، وتكمن أهميته كذلك في الحجّة التداوليّة المتولّدة عنه، والمترتبة عليه، فربط النتيجة بالسبب المؤدي إليها والشارح لوجودها من شأنه أن يبرز الطّابع النّفعي لهذا الاستدلال"[2]، فكلّ مضمون حجاجيّ رُدَّ سببه المحدث –كما يقول "بيفون"– هو " حقيقه كليّة ومنتهى مآليا متعاليا، تمكّن واستقرّ بفعل قانون عقليّ خلّصه من العموم، وأدمجه في دائرة الخصوص، إذ ردّه إلى أصله، وأنهاه إلى سببه"[3] والمقصود من هذا النّوع من الاستدلال هو التأثير المباشر في توجيه السّلوك والمعتقدات بناء على تقويم الحدث الذي يقوم على اعتبار نتائجه السلبيّة كانت أو الإيجابية، وهنا نشير إلى نقطة جدّ مهمّة وهي أنّه إذا كان ربط الأسباب بالنتائج مظنّه الاختلاف وتعدّد وجهات النّظر، والدّخول في طرق تنافي الشّريعة، فإنّ هذا الاختلاف غير وارد في الحديث النّبويّ الشّريف، فالمتلقون أو المخاطبون يستجيبون طواعيّة لصحّة الأسباب المعلنة باقتناع ورضى، وهذا ما يجعل الحديث النّبويّ الشّريف يتفرّد بخصوصيته، ومن الشّواهد في أحاديث مدونة الدراسة:

أ–الحديث الرابع: "مراحل خلق الإنسان، وتقدير رزقه وأجله وعمله"

عَنْ عَبْدِ اللهِ بنِ مَسْعُوْدْ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُوْلُ اللهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ المَصْدُوْقُ: {إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِيْ بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِيْنَ يَوْمَاً نُطْفَةً، ثُمَّ يَكُوْنُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُوْنُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ المَلَكُ فَيَنفُخُ فِيْهِ الرُّوْحَ،

---

[1] –سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة –بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، ط1، الأردن، 2008م، ص327.

[2] –ينظر: ليونيل بلنجي، عدّة الأدوات الحجاجيّة (مقال) ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ترجمة: فضيل فونال، ج5، ص141.

[3] –علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة (بحث في الأشكال الإستراتيجيات، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، ط1، بيروت، 2010م، ص284.

وَيؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكَتْبِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيْدٌ. فَوَ اللهِ الَّذِي لاَ إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُوْنُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إلا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إلا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا} رواه البخاري ومسلم.

- السبب: عمل أهل النّار --- النتيجة: دخول النّار

-السبب: عمل أهل الجنة --- النتيجة: دخول الجنّة

ب-الحديث العاشر: "الحلال سبب لإجابة الدّعاء، وأكل الحرام يمنعها"

عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ: {إِنَّ اللهَ تَعَالَى طَيِّبٌ لاَ يَقْبَلُ إِلاَّ طَيِّباً وَإِنَّ اللّهَ أَمَرَ المُؤْمِنِيْنَ بِمَا أَمَرَ بِهِ المُرْسَلِيْنَ فَقَالَ: (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً) (المؤمنون: الآية51)، وَقَالَ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ) (البقرة: الآية172) ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلَ يُطِيْلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ، يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ، يَا رَبِّ يَا رَبِّ، وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَغُذِيَ بِالحَرَامِ فَأَنَّى يُسْتَجَابُ لذلك} (رواه مسلم).

*السبب: أكل الحرام

*النّتيجة: رد الدّعاء

ج- الحديث الثاني عشر: "ترك ما لا يعني، والاشتغال بما يفيد"

عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ: {مِنْ حُسْنِ إِسْلامِ المَرْءِ تَرْكُهُ مَا لاَ يَعْنِيْهِ}. حديثٌ حسنٌ، رواه الترمذي وغيره هكذا.

*السبب: ترك المسلم ما لا يتعلّق بأموره وحاجاته.

*النتيجة: محاسن إسلام المرء.

د- الحديث التّاسع عشر: "نصيحة نبويّة"

عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ عَبْدِ اللهِ بنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: كُنْتُ خَلْفَ النّبي ﷺ يَوماً فَقَالَ: {يَا غُلاَمُ إِنّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ: احْفَظِ اللهَ يَحفَظك، احْفَظِ اللهَ تَجِدهُ تُجَاهَكَ، إِذَاَ سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللهَ، وَإِذَاَ اسْتَعَنتَ فَاسْتَعِن بِاللهِ، وَاعْلَم أَنَّ الأُمّة لو اجْتَمَعَت عَلَى أن يَنفَعُوكَ بِشيءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلا بِشيءٍ قَد كَتَبَهُ اللهُ لَك، وإِن اِجْتَمَعوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشيءٍ لَمْ يَضروك إلا بشيءٍ قَد كَتَبَهُ اللهُ عَلَيْكَ، رُفِعَت الأَقْلامُ، وَجَفّتِ الصُّحُفُ} رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

*السبب: حفظ حدود الله وشريعته بفعل أوامره واجتناب نواهيه.

*النتيجة: حفظ الله للعبد المؤمن في دينه وماله ونفسه، ويسلّمه من الزّيغ والظلال.

فكلّ تلك النتائج المتولدة عن الأسباب تمثل غايات حجاجيّة يجنيها المسلم، لينتفع بها في دنياه وأخراه، واستخدم رسول الله ﷺ الاستدلال السببي لما "يتميّز به هذا النّوع من الوضوح، والدّعوة إلى النّظر إلى الآثار المترتبة على حدث ما"[1]، وهذا يجعل الإقناع سهلا وميسّرا، ففي الكلمات القليلة المعاني الكثيرة، فضلا عن البرهان العقليّ المستفاد من التراتب السببي القائم على ثنائية (نتيجة/ سبب) فكان هذا سبيلا لإقامة حجّة عقليّة ووجدانيّة موجّهة إلى المتلقي، فمكّنت للاستجابة إلى النتيجة.

---

[1] - ينظر: ليونيل بلنجي، عدّة الأدوات الحجاجيّة (مقال)، ج5، ص140.

2.4-الاستدلال بتقسيم الكلّ إلى أجزائه:

يعتبر هذا النّوع من أنواع الاستقراء التّام المفيد لليقين[1]، وهو من الحجج شبه المنطقيّة عند "بيرلمان"، كما أنّ هذا الاستدلال يقوم على تقسيم الكلّ إلى أجزائه المكوّنة له، وهو يفيد بأنّ الحكم الذي ينطبق على كلّ جزء من أجزاء الكلّ، ينطبق تبعا لذلك على الكلّ"[2]، وبذلك يتم توظيف كلّ جزء ليكون بمثابة الدّليل على المراد من الكلام، ومن الشّواهد على ذلك في مدونة الدراسة:

أ-الحديث السّابع والثلاثون: "عظيم لطف الله تعالى بعباده"

عَن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النّبي ﷺ فِيْمَا يَرْوِيْهِ عَنْ رَبّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالى أَنَّهُ قَالَ: { إِنَّ اللهَ كَتَبَ الحَسَنَاتِ وَالسَّيئَاتِ ثُمَّ بَيَّنَ ذَلِكَ؛ فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِمائَةِ ضِعْفٍ إِلىَ أَضْعَاف كَثِيْرَةٍ. وَإِنْ هَمَّ بِسَيّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللهُ سَيّئَةً وَاحِدَةً} رَوَاهُ البُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ في صَحِيْحَيهِمَا.

افتتح رسول الله ﷺ حديثه فيما يرويه عن ربّه بحكم عام، وهو أنّ الله عزّ وجلّ كتب وقوع الحسنات والسيّئات وكتب ثوابها، فهي واقعة بقضاء الله وقدره المكتوب في اللّوح المحفوظ، وهذا لتهيئة الأذهان لتلقي ما سيأتي من تفصيل، ثم بيّن ذلك فقال: "فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً" والهم هنا ليس مجرد حديث النّفس، لأنّ حديث النّفس لا يكتب للإنسان ولا عليه، ولكن المراد عَزَم على أن يفعل ولكن تكاسل ولم يفعل فيكتبها الله حسنه كاملة، وإن همّ بها فعملها تكتب عشر حسنات، كتب الله على نفسه ووعد بها وهو لا يخلف

[1] -الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي (عناصر استقصاء نظري) (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، ط1، ج3، إربد-الأردن، 2010م، ص ص 28-335.

[2] -ينظر : سامية الدريدي، الحجاج في الشّعر العربي، مرجع سابق، ص207.

الميعاد، قال الله عزّ وجلّ ﴿ مَنْ جَاءَ بالحَسَنَةَ فلهُ عَشْر أمْثَالِهَا ﴾ (الأنعام.160)، " وَإِنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً"؛ أي إذا تركها لله عزّ وجلّ، " وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللهُ سَيِّئَةً وَاحِدَةً"[1]، يتجلّى من هذا التّقسيم أنّ الحكم يرجع إلى الله عزّ وجلّ فهو الذي كتب الحسنات والسيّئات في اللّوح المحفوظ، وبيان التّفصيل دليل على أنّ الإنسان لا يعتمد على شيء مكتوب لأنّه لا يدري عنه، فالعلم عند الله وحده سبحانه وتعالى، وهذا دليل أثري أمرنا النّبي ﷺ فيه بقطع الاتّكال على ما كتب وأن نعمل، أمّا الدّليل النّظري العقليّ، فهو "جهلنا للمقدور إلاّ إذا وقع وهذا عناية الله عزّ وجلّ بالخلق، حيث كتب حسناتهم وسيّئاتهم قدراً وشرعا، والتّفصيل بعد الإجمال من البلاغة، لأنّه إذا أتى القول مجملا تطلّعت النّفس إلى بيان هذا المجمل، فيأتي التّفصيل والبيان واردا على نفس مشرئبة مستعدة، فيقع فيها موقعا يكون فيه ثبات الحكم"[2]، وهذا التّقسيم كان له أثره في استدعاء الحكم عند ذكر كلّ قسم، فكلّ تفصيل يعود للحكم الأوّل(كتابة الله عزّ وجلّ للحسنات والسيّئات)، ويدفع إلى التأمل في إثبات كتابة الحسنات والسيّئات وقوعا وإثبات وعقابا وينتهي إلى غاية حجاجيّة تداوليّة، وهي الحثّ على فعل الحسنات لوجود أجرها العظيم عند الله، واجتناب السيّئات، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء.

3.4- الاستدلال بالمعاينة:

يعتبر الاستدلال بالمعاينة من أنواع الاستدلال العقليّ في مدونة الدراسة، يكون فيه الموقف الحيّ، حيث يوظّف الرّسول ﷺ حادثة، ويجعل منها دليلا على أمر تشريعيّ أو أخلاقي أو عقديّ، أو غير ذلك، فيكون بذلك "الدّليل أبلغ في الاحتجاج العقليّ والوجدانيّ، لتأسّسه على موقف تواصلي"[3]، يُبنى الاستدلال فيه

[1] -بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص ص 404-406.

[2] -نفس المرجع، ص ص 403-404.

[3] -آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النّبويّ، ص337.

على واقع خبرة حسيّة حيّة لتنتقل إلى استدلال عقليّ مجرّد يحقّق غاية حجاجيّة وتداوليّة، من الشّواهد على ذلك:

* الحديث الثاني: الإسلام والإيمان والإحسان"

عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ أيضا، قَال: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوْسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْناَ رَجُلٌ شَدِيْدُ بَيَاضِ الثّيَاب شَدِيْدُ سَوَادِ الشَّعْرِ لاَ يُرَى عَلَيهِ أَثَرُ السَّفَرِ وَلاَ يَعْرِفُهُ مِنا أَحَدٌ حَتى جَلَسَ إِلَى النبِي فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الإِسْلاَم، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : {الإِسْلاَمُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لاَ إِلَه إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدَاً رَسُولُ الله، وَتُقِيْمَ الصَّلاَة، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاة، وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ، (...) قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ، قَالَ: " مَا الْمَسْؤُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ " قَالَ: فَأخْبِرْنِيْ عَنْ أَمَارَاتِها، قَالَ: أَنْ تَلِدَ الأَمَةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرى الحُفَاةَ العُرَاةَ العَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطَاوَلُوْنَ فِي البُنْيَانِ " ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثتُ مَلِيَّاً ثُمَّ قَالَ: " يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ؟ " قُلْتُ اللهُ وَرَسُوله أَعْلَمُ، قَالَ: " فَإِنَّهُ جِبْرِيْلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِيْنَكُمْ} رواه مسلم.

استدلّ رسول الله ﷺ بهذا الموقف التّواصلي الحيّ الذي عاينه الحاضرين من صحابته –رضي الله عنهم– ليقيم الدّليل بواسطته على مسألة عقديّة وأخلاقيّة، فالعقديّة وهي الاعتقاد الجازم بأنّ الملائكة عليهم السلام يمكن أن يتشكّلوا بأشكال غير أشكال الملائكة، لأنّ جبريل عليه السلام أتى بصورة رجل كما ورد في الحديث النّبويّ الشّريف، والأخلاقيّة تتمثل في الأدب مع المُعلّم كما فعل جبريل عليه السلام، حيث جلس أمام النّبيّ ﷺ جلسة المتأدّب ليأخذ منه، وهذا يهدف إلى غاية حجاجيّة وتداوليّة وهي أنّه "ينبغي لطالب العلم إذا كان يعلم المسألة وكان من المهمّ معرفتها أن يسأل عنها وإن كان يعلمها، وإذا سأل عنها وأجيب صار هو المعلّم، وهذه قاعدة مهمّة تدلّ على أنّ السبب إذا بُني عليه الحكم صار الحكم للسبب"[1]، وذكر العلماء لهذه القاعدة مسائل كثيرة.

[1] –بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، ص93.

5–خصوصية الاستدلال العقلي الحجاجي للحديث النّبوي:

من خلال ما تم التّطرق إليه حول الاستدلال العقلي الحجاجيّ في الحديث النّبويّ الشّريف وبالرجوع إلى مجموعة من الأحاديث النّبويّة الشّريفة، حيث اخترنا منها ما رأيناه يتناسب مع هذا المبحث، ونحن لا ندّعي في هذا المقام الكمال، ولكنّنا اجتهدنا بفضل الله عزّ وجلّ، وجدنا أنّ أحاديث رسول الله ﷺ فيها من التأثير ما يدلّ على مرتبة صاحبها العالية، الذي تميّز بأسلوب بليغ جدّا صوّر لنا المعاني الفكريّة، وبيّن لنا بصورة ماديّة محسوسة الفرائض، والعقيدة، والمعاملات، وغيرها من الأركان الأخرى، يفهمها كلّ أحد ويشعر بها كلّ ذي إحساس فكان من بين الاستراتيجيات التّي وظّفها رسول الله ﷺ الاستدلال الذي استنتجنا أنّه تكاملي، فبقدر ما يتميز به من تجاوب مع أهداف التواصل والتّداول، والتّعامل الاجتماعي بقدر ما تزيد الهُوة (الفجوة) بينه وبين الآلة المنطقيّة، فهو استدلال تتفاعل فيه عناصر اللّغة والمنطق والسياق، ويُراعي أطراف التّواصل والظروف المحيطة به، فيجمع بين الإقناع العقليّ والتأثير الوجداني، متضمّنا الحجّة العقليّة المقنعة والبلاغة الآسرة وجاذبية تلتزم بها المشاعر والأحاسيس، فلا يقوم على الجدل ولا الجدال، ولكنّه يخاطب العقول السّليمة، والفطرة السويّة، فهو يمتاز بقوّة إقناع السّائل، وهذا راجع إلى اقتران الكلام بأصله وقاعدته، وممّا يختصّ به كذلك هو أنّ المقدّمات الاستدلالية فيه مُؤسّسة في مجملها على الواقع، وهذا لما تتضمّنه الأحاديث من أصول الدّين وقواعد الشّريعة من الآداب والأخلاق والأعمال الصّالحة، وأحيانا تكون مؤسّسة على المعاينة كما رأينا فيما تقدّم، ومن خصوصياتها كذلك أنّها سهلة وواضحة، تلج مباشرة إلى ذهن المتلقي دون تعقيد ولا حذلقة (التصرّف بالظّرف) فلسفيّة أو منطقيّة، وممّا استقرأنا هو الغاية التّداوليّة للاستدلالات، والتي كانت تسعى إلى تقويم السّلوكيات، وتغيير المعتقدات، وتصحيح المفاهيم وطرائق التفكير، وهذا يجعلها تشمل جميع مجالات الحياة بتوافق مع المقام والموضوع وأطراف

التخاطب، فينتج عن ذلك يقظة فكرية وهمّة إنشائية متولّدة من حرارة الإيمان، فيندفع المؤمن إلى الخروج من المحيط الضيّق إلى المحيط الأوسع، فيتناول المعارف كلّها بداع من إيمانه الدّيني، ولغاية تبدو في عظمة دينه من خلال ما تلقّاه من أفعال كلاميّة، وتوجيهات نبويّة منبعها التّشريع الرّبانيّ، وممّا أثار تساؤلنا أثناء بحثنا هو مسألة ورود بعض أشكال الاستدلال العقلي في الحديث النّبوي الشّريف على صورة الاستدلال المنطقي المعروف عند المناطقة، أو قريبا منه، ولكي لا نسلك مسلكا لا يليق بمسار البحث سعينا إلى عدم التعمق أكثر في المسألة لوجود الكثير من الآراء والانتقادات، والحديث النّبوي الشّريف له منطقه الدّاخلي الخاص الذي يضبط حججه واستدلالاته، فهو خطاب نبويّ بمعنى أنّه لا يخضع لمنطق العقل البشري، فهو يخاطب الفكر الإنساني بما أودعه الله سبحانه وتعالى فيه من قدرات التّفكير والربط والاستنتاج والقيام بالعديد من العمليات العقليّة بصورة فطريّة، هذه التّركيبة المعقدّة للعقل البشري التي أوجدها الله تعالى، لابدّ أن تستجيب لعقل له خصوصيات أكبر، لتتفاعل معه في إطار تواصلي، فالرسول ﷺ ليس إنسانا عاديا بل هو نبيّ ورسول مبلِّغ مبلَّغ من ربّه حاملا رسالة ربّه، لذلك فإنّ له من الخصوصيات ما لا يطيقه بشر عادي، فاستدلاله عليه الصلاة والسلام لا يخضع للنظم المنطقيّة والفلسفيّة المعقدة، وبعيدة عن التعقيدات، فهي سهلة يسيرة، فاستدلاله العقليّ في مدونة الدراسة يفهمه الأميّ والمتعلّم في كلّ زمان ومكان، فهو استدلال متنوّع، والمبحث اقتصر على الجزء الصغير من صوره من باب التّوضيح، كما أنّ البحث في هذه المسألة يحتاج إلى مؤلّفات، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ (طه.114).

الخاتمة

وفي خاتمة هذه الدراسة، التي سعينا فيها –بتوفيق من الله عزّ وجلّ– إلى الوقوف على جانب يسير من خصائص الكلمة النّبويّة، ولا سيما ما يتّصل بالاقتضاء والتقويم والتداول ، تبيّن لنا أنّ الصّورة بما لها من اتّصال وثيق بدلالة الكلمات ومعانيها عاملا من عوامل الإقناع، وكذلك الكلمة بما تحمله من خصائص وإيحاءات دلالية نابعة من بنيتها اللّغوية المتلائمة مع معانيها المعجمية، أدّت دورا وظيفيا حجاجيا بارزا، فساهمت في تمكين معنى الكلام وإيقاعه في نفس السّامع، واستخدمت باعتبارها جزءا مهما في التّواصل والإقناع، ولم يَقِلَ السيّاق أهميّة في تحقيق الإقناع باعتباره رافدا مهما من روافد البيان والتّوضيح للنّص، وعلى المستوى المعجمي للكلمة تبيّن أنّ بعض الكلمات تحمل شحنات دلاليّة ذات طاقات حجاجية مؤثرة، وهذا يرتبط بمقتضاها المعجمي القائم على العدول، الذي حاولنا أن نبرهن على أنّه في الحديث النبّوي ليس لغاية أن يكون هذا الكلام جميلا، وإنّما ليكون كلاما مقنعا، ومن مظاهر ذلك العدول إنشاء المفاهيم وتوفير السند الاستدلالي الذي يوّجه المتلقي إلى النتيجة التي ينبغي أن تحصل، ولكن خصوصية الحديث النّبويّ في استخدام الظواهر اللّغوية إنّما تكمن في جعله إيّاها أسلوبا قارّا فيه مميّزا له، فهي من الأمور التي عقد عليها المتكلّم عزمه وقصد إليها، وانتحاها طريقة له في الكلام، فهذا مفهوم الأسلوب في أبسط تعريف له، فترتّب على ذلك من النّاحية التطبيقيّة على النّص النّبوي أنّ كلامه ﷺ كلاما حجاجيّا في جوهره، فأسلوبه حجاجيّ وهذا معناه عدم وجود تعارض بين الأسلوب والحجاج، ولقد ركّزنا على تبيين فاعليّة كلام رسول الله ﷺ الحجاجيّة، فبحثنا في طيّات خصائص أسلوبه التي قد تكون هي مبعث الجمال ومدار الحسن ومناط المزيّة الباعثة على التأثير والاقتناع، خاصّة وأنّ كلامه ﷺ له وظيفة إيصال القيم وتبليغ ما أمره الله تعالى به، وإقناع المخاطَبين وتغيير المفاهيم، وتقويم السلوكيات وغيرها من الوظائف الأخرى،

فتبيّن لنا على مستوى النّسق أنّ التّقديم والتأخير، والحذف والذكر يروم من ورائهما المتكلّم (الرسول ﷺ) غايات حجاجيّة تتمظهر في توجيه الاهتمام إلى تلك الحركة التي يتم من خلالها نقل بؤرة الاهتمام من أحد الطرفين إلى الآخر(المقدم والمؤخر) و(المحذوف والمذكور)، فكان من أهمّ الغايات الاستجابة لمقاصد المرسل، وتحقيق فعل إنجازي، مثل: التقرير، والتأكيد والحثّ، والتّحذير وغيرها، ورسول الله ﷺ أوتي جوامع الكلم، وهذا يظهر كثيرا في أحاديثه صلى الله عليه وسلم، بحيث نجد الألفاظ القليلة لها المعاني الكثيرة، وهذا يدلّ على وجود الاتساع في المعنى، وما أسلوب الذكر والحذف إلاّ استراتيجيّة حجاجيّة مهمّتها الاختزال في المبنى أو نقل الاهتمام من المكوّن المحذوف إلاّ مكوّن آخر يقصده المتكلّم، ولقد تحقّقت أفعال إنجازية من خلال الحذف كالتّرغيب والتحذير وغيرها، بحيث تتغير بتغير المقام، ولها وظائف تداوليّة منسجمة مع الأفعال الإنجازيّة، أمّا أساليب الأمر والنّهي والاستفهام، فوجدنا أنّها من الاستراتيجيات المهمّة التي استخدمها رسول الله ﷺ في مقامات مختلفة لغايات حجاجيّة توافق القصد التّداولي، فالخطاب النّبوي حجاجيّ وموصول بما يعيشه المسلم (الواقع)، ويتبيّن من خلال مباحث الفصل التطبيقي أنّ الخطاب النّبوي له تركيبة عبقرية عجيبة تجعله يؤثر في كلّ زمان ومكان بناء على مكوّناته التي تؤدي الوظيفة الحجاجيّة والتداولية، فرغم امتلاك الرّسول ﷺ السّلطة التّشريعية والاجتماعية التي تمكّنه من التّوجيه المباشر إلاّ أنّه كان في منهجه يستخدم استراتيجية التّواصل الحجاجي من أجل إقناع المتلقين والوصول إلى استجابتهم، فبلاغته ﷺ بلاغة حجاجيّة، وتعامله مع المخاطبين تعاملا تشاركيّا تفاعليّا في إنتاج الخطاب، وهذا يجعل المتلقي مهيأ لاستقبال توجيهاته صلى الله عليه وسلم، فحجاجه ﷺ جمع بين الوجدان والأخلاق، وخصوصياته نابعة من خصوصيات المُحاجج (الرسول ﷺ) ومقام النّبوّة، وتوصّلت الدراسة إلى أنّ الأنساق الاستدلالية في الحديث النّبوي مرتبطة ارتباطا وثيقا بخصوصية الحديث، حتى أنّها تحقّق تفاعلا يجمع

بين الإقناع العقلي والتأثير الوجداني، وتُشكّل فيه اللّغة والمنطق والسياق، ولعلّ مسألة التّواصل الحجاجي في الحديث النّبوي الشّريف والبحث عن أهم استراتيجياته، لا تزال بحاجة إلى التأصيل والبحث أكثر خاصّة وأنّنا نعيش اليوم عصر الحِجاج، لذلك وجب علينا أن نعود إلى السنّة النّبويّة الشّريفة لنستثمر كنوزها في مختلف المجالات، ولن يتأتى للأمّة المسلمة استئناف النّهوض، ومعاودة استثمار طاقاتها الرّوحية والماديّة ما لم تفتّش عن نفسها من جديد في كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وسلم، وتُحسن التّعامل مع معارف الوحي، وتُقوّم الواقع بها، فتنظر إلى الواقع من خلال قيم الكتاب والسنّة، وتتأمل فيهما، فتتحصّن من التّضليل الثقافي، والعقم الفكري[1]، والله ولي التّوفيق.

[1] –عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة سلسلة دورية تصدر كلّ شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، العدد50، ذو القعدة 1416هـ، السنة الخامسة عشرة، ص11.

فهرس المصادر والمراجع

1–أمبر دافات، المنظور التاريخي والتحديات التأسيسية للذكاء الاصطناعي التوليدي، ترجمة عمر لحسن، المجمع الجزائري للّغة العربية، أروقة العلوم الذّكاء الاصطناعي وتطبيقاته (مقالات مترجمة)، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربية، الجزائر، 2025م.

2- مي العبد الله، نظريات الاتصال، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 2006م.

3 – أرمان وميشال ماتلار، تاريخ نظريات الاتصال، إعداد المنظمة العربية للترجمة، ترجمة: نصر الدين لعياضي، الصادق رابح، الطبعة الثالثة، بيروت–لبنان، 2005.

4– عبد الرحمن طه، التواصل والحجاج، مطبعة المعارف الجديدة، سلسلة الدروس الافتتاحية الدرس العاشر، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، المغرب، السنة الجامعية 1993–1994م.

نقلا عن جميل حمداوي، التّواصل اللّساني والسيميائي والتّربوي، الطبعة الأولى، 2015م. http://www.alokah.net/

5– طلال راشد سالم جمعان الحارثي، المفهوم التّواصلي في الفكر الفلسفي الغربي والعربي المعاصر، المجلة العربية للنشر العلمي، العدد الرابع عشر، 2 ديسمبر 2019، أبو ظبي–دولة الإمارات العربية المتحدة. www.ajsp.net

6 – توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، دار الكتب الوطنية، ليبيا، الطبعة الثانية، سنة 2004.

7 – جميل حمداوي، التّواصل اللّساني والسيميائي والتّربوي، الطبعة الأولى، 2015م.

8 – عواد علي، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990.

9– أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي(774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السّلامة، الجزء السابع، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانيّة 1999.

10– حنيفي بن ناصر، مختار لزعر، اللسانيات منطلقاتها النظريّة وتعميقاتها المنهجيّة، ديوان المطبوعات الجامعية، جامعة مستغانم، ط2، 2011.

11– أحمد مختار عمر، البحث اللّغويّ عند العرب مع دراسة لقضيّة التّأثير والتّأثر، عالم الكتب، ط6، القاهرة، 1988.

12 – عبد الحليم معزوز، تأصيل اللّسانيات العربيّة عند تمام حسان وعبد الرحمان الحاج صالح–دراسة ابستيمولوجية في المرجعية والمنهج، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص علوم اللسان العربي، جامعة باتنة 1، الجزائر، 2016–2017م. نقلا عن مصطفى غلفان، في اللّسانيات العامّة، تاريخها، طبيعتها، موضوعها، مفاهيمها، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 2010.

13– عبد الرحمان بن محمد بن خلدون الحضرميّ، مقدّمة ابن خلدون، دار القلم، الطبعة الرابعة، الفصل السادس والثلاثون، بيروت لبنان، 1981م.

14– محمد بلاسي، الفكر اللّغوي عند ابن خلدون من خلال مقدّمته(مقال)، مجلة الرافد، العدد111، دائرة الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة –الإمارات العربيّة المتحدة، نوفمبر 2006م.

15–الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتنوير، الجزء السّادس عشر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

16–أبو يعقوب يوسف السكّاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، لبنان، 1987م

17– الخطيب القزويني(جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمّد)، الإيضاح في علوم البلاغة–المعاني والبيان والبديع، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت–لبنان، 1424هـ–2003م.

18– باديس لهويمل، التّداوليّة والبلاغة العربيّة، مجلة المخْبر، أبحاث في اللّغة والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر –بسكرة، العدد السابع، 2011م.

19–عبد الملك مرتاض، نظريّة البلاغة متابعة لجماليات الأسْلَبَة العربيّة إرسالا واستقبالا، دار القدس العربي، ط2، الجزائر، 2010م.

20– نور الدين عتر، في ظلال الحديث النّبويّ–أول دراسة فكرية اجتماعية وأدبية جمالية معاصرة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2008م.

21– العقاد، عبقريّة محمد، دار نهضة مصر، القاهرة (د.ت)،.

22–مصطفى صادق الرّافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة، دار المتاب العربي، بيروت، لبنان، ط9، 1973م.

23– الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السّلام محمد هارون، ج2، مكتبة الخانجي، ط7، القاهرة مصر، 1998م.

24–عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، مع المصطفى عليه الصلاة والسلام، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت–لبنان، 1980م.

25– أحمد عارف حجازي عبد العليم، دراسة لسانية في الحديث النبوي، دار فرحة، القاهرة–مصر، 2015م.

26- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب، القاهرة، 1963م، 4/11.

27 - فؤاد حني قلع، مقاصد تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه المعهد الأعلى لأصول الدين-جامعة الزيتونة، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2006م، بيروت، لبنان.

28 -البخاري (2697)، مسلم (1718)، ورواية مسلم الأخرى (18/1718)/ صحيح البخاري بشرح فتح الباري 301/5،.

29- شرف القضاة، شرح الأربعين النووية، دار الحامد للنشر والتوزيع، طبعة مزيدة ومنقحة، عمان، 1442هـ-2020م.

30 - 4. أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني، فتح البّارى بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، قرأ أصله تصحيحا وتحقيقا عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي-محب الدين الخطيب، المطبعة السّلفيّة ومكتبتها، الجزء الثاني، القاهرة-مصر، د.ت.

31- صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، المِنحة الرّبانيّة في شرح الأربعين النووّيّة للإمام يحي بن شرف بْنِ حسنِ بنِ حسينٍ النّوويّ، الدّار الأثريّة، الطبعة الأولى، 2011م، القاهرة، مصر.

32 - عبد السلام المسدي: قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون، الشركة التونسية للتوزيع، 1984م.

33 -جامع الترمذي 667/4، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب بدون ترجمة.

34-أدونيس: الشّعريّة العربيّة، دار الآداب، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1985م، الطبعة الثانية 1989م ص76.

35 - صحيح البخاري بشرح فتح الباري 49/1.

36- صحيح مسلم 703/2، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيّب.

37 – أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير(ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم تحقيق سامي بن محمّد السّلامة، الجزء الرابع الأنفال-النحل، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى 1998م، الطبعة الثانية 1999م

38 -ليلى جودي، استراتيجية التواصل في البلاغ القرآني، ص310.

40- نخبة من العلماء والباحثين، قاموس القرآن الكريم، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، الطبعة الأولى، 1992م.

41 -محمد زغلول سلام، النقد العربي الحديث-أصوله، قضاياه ومناهجه، مطبعة المعرفة، القاهرة، 1964م، ص62.

42 -أبو زكريا يحي بن شرف النّووي (ت676هـ)، رياض الصالحين، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، باب استحباب بيان الكلام وإيضاحه للمخاطب وتكريره ليفهم إذا لم يفهم إلا بذلك، دار الفكر، بيروت لبنان، 1996م.

43-فويدر شنان: التداولية في الفكر الأنجلوسكسوني، المنشأ الفلسفي والمآل اللساني، مجلة اللغة والأدب، العدد 17 جانفي، 2006م.

44 – جواد ختام، التّداوليّة: أصولها واتجاهاتها، دار كنوز المعرفة للنشر والتّوزيع، الطبعة الأولى، عمان، 2016م، ص9.

45- عبد الحليم معزوز، تأصيل اللّسانيات العربيّة عند تمام حسان وعبد الرحمان الحاج صالح-دراسة ابستيمولوجية في المرجعية والمنهج، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص علوم اللسان العربي، جامعة باتنة 1، الجزائر، 2016-2017م.

46 –طه عبد الرحمان، في أُصول الحوار وتجديد عِلْم الكلام، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربيّ، بيروت–لبنان، 2000م.

47–يانغ هوانغ، مُعجم أوكسفورد للتّداوليّة، The Oxford Dictionary Of Pragmatic، ترجمة هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان.

48– ابن فارس أحمد بن زكرياء (ت395هـ)، مقاييس اللّغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.

49–ابن منظور محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر للنشر، بيروت، لبنان، ج5.

50–محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، الدار التونسية للنشر، الجزء الرّابع، تونس.

51– الخليل بن أحمد الفراهيدي(ت170هـ) كتاب العين، ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداوي، الجزء الثاني، المحتوى د–ص، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، الطبعة الاولى، 2003م.

52–ابن منظور، لسانُ العرب، نشر أدب الحوزة مادة (دول)، الجزء 11، قم إيران، 1405هـ.

53–جوليان لونجي، جورج إيليا سرفاتي، قاموسُ التّداوليّة، ترجمة: لطفي السيد منصور، الطبعة الأولى، دار دانو، فرنسا، لبنان بيروت، سبتمبر 2020م.

54–سامي كليب، البراغماتية (القولفعلية) في تحليل أفعال الخطاب السياسي: خطاب ترامب والملك سلمان نموذجا، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 2017م.

55- فيليب بلانشيه، التّداوليّة من أوستن إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، اللاذقية-سورية، 2007م.

56-مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب-دراسة تداوليّة لظاهرة "الأفعال الكلاميّة" في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، 2005م.

57- مجموعة من الباحثين والأكاديميين العرب، معجم الفلاسفة الأمريكان من البراجماتيين إلى ما بعد الحداثيين، اشراف وتحرير علي عبّود المُحمداوي، منشورات ضفاف، الرباط-المغرب، الطبعة الأولى،2015م.

58-آن روبول، جاك موشلار، التّداوليّة اليوم علم جديد في التّواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، 2003م.

59-مجموعة من الباحثين، التداوليات: علم استعمال اللّغة، تنسيق وتقديم: حافظ اسماعيلي علوي، الطبعة الثانية، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد-الأردن، 2014م.

60- أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، 2010م.

61-آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي-دراسة تداوليّة، الدار المتوسطية للنشر، الطبعة الأولى، الجمهورية التونسية، 2016م.

62- مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمّد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة، بيروت-لبنان، 2005م.

63-الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحق: إبراهيم الأبياري، د.ط، دار اللّسان العربي، بيروت-لبنان، 1992م.

64- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر، ط1، تونس، 2011.

65- أبو جعفر محمّد بن جرير الطبريّ، تفسير الطّبريّ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، المجلد الرابع، القاهرة-مصر، 1422هـ-2001م.

66-أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزّمخشري الخوارزميّ، تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، خرّجه وعلّق عليه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، بيروت-لبنان، 1430هـ-2009م.

67-أحمد مصطفى المراغى، تفسير المراغى، دار الفكر، المجلد الأوّل، الطبعة الثالثة، الجزء الثالث، (د.ت).

68- مصطفى ناصف، بين بلاغتين ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ت1410هـ/1990م.

69- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السّلام محمد هارون، الناشر مكتبة الخانجي، الجزء الأوّل، الطبعة السابعة، القاهرة، 1998م.

70-حمّادي حميدة صمّود، التّفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس (مشروع قراءة)منشورات الجامعة التونسية، 1981م.

71-فيليب بروتون، جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحِجَاج، ترجمة الدكتور محمد صالح ناحي الغامدي، مركز النشر العلمي جامعة الملك عبد العزيز، الطبعة الأولى، المملكة العربيّة السعوديّة، 1432هـ-2011م.

72–نور الدين عتر، في ظلال الحديث النّبويّ–أول دراسة فكرية اجتماعية وأدبية جمالية معاصرة–، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، الجزائر،2008م.

73– سعدية لكحل، الحجاج في خطابات النّبي إبراهيم عليه السلام، مذكرة انيل شهادة الماجستير، كليّة الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، جامعة مولود معمري تيزي وزو.

74–رجاء عجيل الحسناوي، الحجاج والاحتجاج بأقوال سيبويه في كتب علوم القرآن–كتاب البرهان للزركشي أنموذجا–، جامعة كربلاء، كليّة التربية للعلوم الإنسانية، الطبعة الأولى، 2015م.

75–عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير–مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج–، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006م.

76–فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة: محمد مشبال، عبد الواحد التهامى العلمى، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013م.

77– أحمد انزكنرمت، الحجاج في المناظرة مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتّى بن يونس (مقال)، ضمن كتاب الحجاج والاستدلال الحجاجي دراسة في البلاغة الجديدة، مجموعة باحثين، إشراف: حافظ إسماعيلي علوي، دار ورد الأردنية، ط1، 2011م.

78– رشيد الراضي، السفسطات في المنطقيات المعاصرة: التوجه التّداولي الجدلي نموذجا (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته.

79– رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011م.

80-محمد العبد، النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم: حافظ اسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط1، 2010م، ج4(الحجاج والمراس).

81- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، 2004م.

82- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب-دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000م.

83-صابر الحباشة، التداوليّة والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2008م.

84- عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير-تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، طبعة إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006م.

85-محمد الأمين الطلبة، الحجاج عند بيرلمان (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ اسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، الطبعة الأولى، 2010م، الجزء الثاني: الحجاج مدارس وأعلام.

86- فان دايك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي التداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د.ط)، 2000م.

87-جميل حمداوي، نظريات الحجاج، شبكة الألوكة، http.//www.alukah.net/library17 نقلا عن آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي.

88– محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي–دراسة تطبيقية في اللسانيات التداوليّة، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010م.

89- عبد الله صولة، في نظريّة الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر، الطبعة الأولى، تونس، 2011م.

90-طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، سلسلة الدروس الافتتاحية الدرس العاشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر أكادير، الرباط–المغرب، السنة الجامعية: 1993–1994م.

91-طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء–المغرب، 2005م.

92–طه عبد الرحمان، في أُصول الحوار وتجديد عِلْم الكلام، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربيّ، بيروت–لبنان، 2000م.

93- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 1998م.

94– محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدّة، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، 2008م.

95–ليلى جودي، استراتيجية التواصل في البلاغ القرآني، دار غيداء للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2012م.

96– الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري (مقال) ، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، إربد–الأردن، ج3 (الحجاج وحوار التخصصات)، 2010م.

97–مثنى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي: تنظير وتطبيق على السور المكيّة، كلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، لبنان، 1436هـ–2015م.

98– أحمد الريسوني، المختصر الأصولي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة–مصر، 1440هـ–2019م.

99–أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزاليّ، المستصفى من علم الأصول، قدّم وحقّق نصّه وضبطه: أحمد زكي حمّاد، دار الميمان للنشر والتّوزيع، والشركة العالمية للنشر والترجمة والتدريب (سدرة المنتهى)، الجزء 2، السعودية–الرياض، (د.ت).

100–الإمام زين الدّين أبو الفرج عبد الرّحمن بن شهاب الدّين الشّهير بابن رجب(736–795هـ)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تعليق وتحقيق الدكتور ماهر ياسين الفحل، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، دمشق–بيروت، 1429هـ–2008م.

101–أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا (من لغويّ القرن الرابع الهجري)، الصّاحبيّ في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسُنن العرب في كلامها، علّق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ–1997م.

102–ردة الله الطلحي، دلالة السياق، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1423هـ.

103– حلمي خليل، الكلمة دراسة معجمية، دار المعرفة الجامعيّة، الطبعة الثانية، مصر، 1998م.

104–عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب (سيبويه)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ج1، 1408هـ-1988م.

105–صدر الأفاضل القاسم بن الحسين الخوارزمي(555–617هـ)، شرح المفصل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخميّة، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، الجزء الأوّل، بيروت-لبنان، 1990م.

106–جمال الدين بن عثمان المصري المعروف بابن الحاجب (ت 646هـ)، الكافيّة في علم النحو، تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010م.

107–محمد بن عبد الله، ابن مالك، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967م.

108– جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح الجوامع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ج1، 1992م.

109–عبد القادر الفاسي الفهري، البناء الموازي–نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء–المغرب، 1990م.

110–تمام حسان، مناهج البحث في اللّغة، مكتبة النسر للطباعة، القاهرة، (د.ط)، 1989م.

111–ماريو باي، أسس علم اللّغة، ترجمة وتعليق: أحمد مختار عمر،عالم الكتب، ط8، القاهرة، 1998م، ص112.

112–فردينان دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامّة، ترجمة يوسف غازي ومجيج النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986م.

113 -الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، د.ت.

114- أبو العباس المبرّد (ت285هـ)، المُقْتَضَبُ، تحقيق: محمّد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التّراث، القاهرة، ط3، 1415هـ-1994م.

115-محمد غاليم، التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء-المغرب، 1987م.

116-شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللّغة (مقال)، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، من إصدار فريق البحث في البلاغة والحجاج، بإشراف: حمادي صمود، كلية الآداب-منوبة-تونس، 1999م.

117-ابتسام بن خراف، الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب "الإمامة والسياسة" لابن قتيبية-دراسة تداولية، بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللّغة، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، السنة الجامعية 2009-2010.

118-أحمد انزكنرمت، الحجاج في المناظرة-مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتّى بن يونس (مقال)، ص153.

119-عيد بلبع، مقدمة في نظرية البلاغة النبويّة السياق ةتوجيه دلالة النّص، بلنسية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الرياض، 2008م.

120- فؤاد حني قلع، مقاصد تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، بيروت-لبنان، 1427هـ-2006م، ص7.

121–علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة(بحث في الأشكال والاستراتيجيات)، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، 2010م.

122–مجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروز آباديّ (817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق التراث في مؤسّسة الرّسالة، طبعة فنيّة منقّحة مفهرسة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، بيروت–لبنان، 1426هـ–2005م.

123–بدر الدين الزركشي، معنى لا إله إلاّ الله، تحقيق وتعليق علي محيي الدين علي القرة داغي، دار بوسلامة، تونس، 1984م.

124–أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزميّ (467–538هـ)، تفسير الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به وخرّج أحاديثه وعلّق عليه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ج1، بيروت–لبنان، الطبعة الثالثة، 1430هـ–2009م.

125–الرّاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المطبعة الميمنيّة، مصر، د.ت.

126–ابن يعيش، شرح المفصّل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ج1، د.ت.

127–شهاب الدين أبو العبّاس أحمد بن إدريس القرافي (684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 1424هـ–2004م.

128–تفسير الشيخ محمد متولي الشعراوي (1329هـ–1419هـ)، الفرق بين الرب والإله (الله) في القرآن الكريم، 16أكتوبر 2018م، https://www.youtube.com/watch?v=UfoohOM3fK0

129–فاضل السامرائي، الفرق بين (الله) و(الرب) من حيث اللّغة والدلالة، https://www.youtube.com/watch?v=31dl8jfkNvg

130–شهاب الدّين أحمد بن محمّد بن علي بن حجر الهيتميّ الشّافعيّ (909–974هـ)، الفتح المبين بشرح الأربعين، دار المنهاج للنشر والتّوزيع، الطبعة الثانية، عني به أحمد جاسم محمّد لمحمّد قصيّ محمّد نورس الحلاّق، أنور بن أبي بكر الشيخي الدّاغستاني، لبنان–بيروت، 1430هـ–2009م.

131–عادل رماش، استراتيجيّة الإحالة الضميريّة في الأربعين النووية (مقال)، مجلة الآداب واللّغات، العدد3، جانفي 2016م.

132–عوض محمد القوزي، المصطلح النّحوي–نشأته وتطوره حتّى أواخر القرن الثالث الهجري، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، د.ط، 1983م.

133–تمام حسان، البيان في روائع القرآن–دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب للنشر، ط1، القاهرة، 1413هـ–1993م.

134–عادل رماش، الروابط الإحالية ودورها في اتّساق وانسجام أحاديث الأربعين النوويّة–مقاربة في ضوء نظرية النحو الوظيفي(مذكرة لنيل شهادة الماجستير)، كليو الآداب واللّغات، قسم اللّغة والأدب العربي، جامعة سطيف 2، 2014/2013م.

135– بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الثاني، المكتبة العصرية، بيروت–صيدا، د.ت.

136–البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار صادر–بيروت، د.ت، عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، 1330هـ/1911م، المجلد الثاني، ج5.

137-أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، دار الفكر، المجلد الثالث، الطبعة الثالثة، الجزء الثامن، 1394هـ-1974م.

138- مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت817هـ)، القاموس المحيط، (مادة سلم)، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسّسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، بيروت-لبنان، 1426هـ-2005م.

139-أبو جعفر محمّد بن جرير الطبريّ (224هـ-310هـ)، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزء الخامس، الطبعة الأولى، القاهرة، 1422هـ-2001م.

140-نور الدين عتر، في ظلال الحديث النبويّ-أوّل دراسة فكرية اجتماعيّة وأدبية جماليّة معاصرة، دار الهدى-عين مليلة-الجزائر، 2008م.

141-ابن قيّم الجوزية، كتاب الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن، إشراف لجنة تحقيق التراث، مكتبة الهلال، بيروت، د.ت.

142-أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا (من لغوييّ القرن الرابع الهجري)، الصّاحبيّ في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، علّق عليه ووضع حواشيه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1418هـ-1997م.

143- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا (من لغوييّ القرن الرابع الهجري)، الصّاحبيّ في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها.

144- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد ساعدت على نشره، ج6، ط2، 1413-1993م.

145–ديوان الأعشى الكبير، ميمون بن قيس بن جَنْدَل، تحقيق: محمود إبراهيم محمّد الرضواني، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة، ط1، 2010.

146–الجاحظ، البيان والتبيين، بتحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، القاهرة، ط7، 1418هـ–1998م.

147–مسند أبي يعلى أحمد بن علي التميمي الموصلي، تحقيق: مركز البحوث بدار التأصيل، السعودية، ط1، 1438هـ–2017م.

148–سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، تح: شعيب الأرنؤوط–محمّد كامل قره بللي: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ–2009م.

149–محمد بن صالح العثيمين، شرح الأربعين النووية، دار الثريا للنشر، الطبعة الثالثة، المملكة العربية السعودية، 1425هـ–2004م.

150–الشّعراء الجاهليون الأوائل، تحقيق عادل الفريحات، دار المشرق، ط2، بيروت، 2008.

151–ابن عبد ربّه الأندلسيّ (ت328هـ)، كتاب العقد الفريد، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته ورتّب فهارسه: أحمد أمين وآخرون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط3، 1363هـ/1944م–1393هـ–1973م، 10/2.

152–المخبّل السّعديّ حياته وما تبقى من شعره: صنعة حاتم الضامن، مجلة المورد، بغداد، مج2، ع2، 1973م.

153–نور الدّين الحلبيّ (ت1044هـ)، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون السيرة الحلبية، المطبعة العامرة، مصر، 1292هـ،.

154–أحمد ابن حنْبل(ت241هـ)، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه، شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1416هـ–1995م/1421هـ–2001م.

155–الشعراء الجاهليّون الأوائل: تحقيق: عادل الفريحات، دار المشرق، بيروت، ط2، 2008م.

156–نور الدّين الحلبيّ (ت1044هـ)، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون السيرة الحلبية.

157–شعر همْدان وأخبارها في الجاهلية والإسلام، جمع وتحقيق ودراسة: حسن عيسى أبو ياسين، دار العلوم، الرّياض، ط1، 1403هـ–1983م.

158–ديوان النّابغة الذيباني، جمعه وشرحه وكمّله وعلّق عليه: محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية، تونس، الشركة الوطنية، الجزائر، 1976م.

159–شعراء تغلب في الجاهلية أخبارهم وأشعارهم: صنعة: علي أبو زيد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1421هـ–2000م.

160–شعر قبيلة ذبيان في الجاهليّة، جمع وتحقيق ودراسة: سلامة عبد الله السويدي، مطبوعات جامعة قطر، الدوحة، 1408هـ–1987م.

161–ابن طيفور البغداديّ (ت 280هـ)، كتاب بلاغات النّساء وطرائف كلامهن وملح نوادرهن وأخبار ذوات الرأي منهن وأشعارهن في الجاهليّة وصدر الإسلام، تحقيق: أحمد الألفي، مطبعة مدرسة والدة عباس الأوّل، القاهرة، 1326هـ–1908م.

162–كتاب شرح أشعار الهذليّين: صنعة أبي سعيد السّكريّ (ت275هـ)،رواية: أبي الحسن علي بن عيسى بن عليّ النحويّ بن أبي بكر

أحمد بن محمّد الحُلواني عن السكري، حقّقه: عبد الستار أحمد فرّاج، راجعه محمود محمّد شاكر، مكتبة دار العروبة–مطبعة المدني، القاهرة، 1384هـ–1965م.

163–شعراء مَذْحِج أخبارهم وأشعارهم في الجاهليّة: صنعة مقبل التّام عامر الأحمدي، مجمع العربيّة السّعيدة، صنعاء، ط2، 1435هـ–2014م.

164–ديوان الحارث بن حلّزة اليشكري: صنعة مروان العطية، دار الإمام النووي، دمشق، دار الهجرة، دمشق–بيروت، ط1، 1415هـ–1994م.

165–بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمّد السّلامة، الجزء السّادس (النور–يس)، دار طيّبة للنشر والتّوزيع، الطبعة الأولى، المجلة العربية السعودية، 1418هـ–1997م، الطبعة الثانية 1420هـ–1999م.

166– مفتاح بن عروس، الاتساق والانسجام في القرآن (أطروحة دكتوراه)،الجزائر، 2008/2007م.

167–أوليفي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي (مقال)، ترجمة محمد العمري، ملحق بكتاب البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول.

168–محمد عبد الباسط عيد، النّص والخطاب –قراءة في علوم القرآن، تقديم الأستاذ صلاح رزق، مكتبة الآداب للنشر، الطبعة الأولى، القاهرة–مصر، 1430هـ–2009م.

169–سناء البياتي، نحو منهج جديد في البلاغة والنقد، جامعة قار يونس – بنغازي، الطبعة الأولى، 1998م، ص22.

170–طاهر سليمان حمودة، مظاهر الحذف في الدّرس اللّغوي، الدار الجامعيّة للطباعة والنشر، الإسكندريّة–مصر، (د.ط)، 1998م.

171-ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرّماني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي، حقّقها وعلّق عليها محمّد خلف الله أحمد/الدكتور محمّد زغلول سلام، دار المعارف بمصر.

172-معجم تحليل الخطاب، بإشراف: باتريك شارودو-دومينيك منغنو، ترجمة عبد القادر المهيري-حمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة. تونس، (د.ط)، 2008.

173-جلال الدين السّيوطي(ت911هـ)، عُقُود الزّبرجد في إعراب الحديث النّبوي، حقّقه وقدم له الدكتور سلمان القضاة، دار الجيل، ج2، بيروت-لبنان، 1414هـ-1994م.

174- أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللّغة العربيّة، دار الثقافة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1998م.

175-أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرون، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د.ط، ج1، القاهرة-مصر، 1999م.

176-عائشة محمد علي عبد الرحمن المعروفة ببنت الشاطىء (ت1419هـ)، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، الطبعة السابعة، ج1، القاهرة-مصر.

177-عز الدين السيد، الحديث النبوي من الوجهة البلاغية، دار إقرأ، ط1، بيروت-لبنان، 1984م.

178-دومينيك مونقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، وزارة الثقافة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2005م.

179-عبد اللطيف محمد فارح، حتّى واستعمالاتها الحجاجيّة في الخطاب (مقال)، مجلة (لغة-كلام) المجلد 8، العدد2، مارس 2022.

180-عزّ الدين الناجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة، مكتبة علاء الدين للنشر والتّوزيع، الطبعة الأولى، صفاقس-تونس، 2011م.

181-عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السّلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، ط3، ج3، بيروت، 1969.

182-قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي أبو الفرج (ت337هـ)، نقد الشّعر، تحقيق وتعليق: محمد عبد المنعم حفاجي، دار الكتب العلمية، د.ط، بيروت-لبنان، د.ت، ص65.

183-أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت471هـ)، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، الناشر مكتبة الخانجي، د. ط، -القاهرة-مصر، د.ت.

184-حازم القرطاجنيّ (ت684هـ)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت-لبنان، 1986م.

185-جابر عصفور، الصورة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3، -بيروت-الدار البيضاء، 1992م.

186-عز الدين إسماعيل، التّفسير النفسي للأدب، مكتبة غريب، د.ط، القاهرة، د.ت.

187–محمد الولي، الصورة الشعريّة في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت–الدار البيضاء، 1990م.

188–سيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، د.ت.

189– البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير (مقال) ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربي.

190–حسن المودن، حجاجية المجاز والإستعارة (مقال)، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، الطبعة الأولى،الجزء الثالث(الحجاج وحوار التخصصات)، 2010م.

191–التهامي نقرة، الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، دار القلم، 1982م.

192–أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، مؤسسة الرحاب، د.ط–بيروت، 2009م.

193–جابر عصفور، الصورة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3، 1992م.

194–ابن الأثير ضياء الدين، المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ج2، بيروت، 1990م.

195–ميشيل لوجيرن، الاستعارة والحجاج (مقال)، ترجمة: الطاهر وعزيز، مجلة المناظرة، العدد 4، السنة الثانية، الرباط–المغرب، ماي 1991م.

196–أحمد زكريا ياسوف، الصورة الفنيّة في الحديث النبويّ، دار المكتبي، ط2، دمشق، 2006م.

197-شيماء عثمان محمد، الصورة الحسيّة في شعر فهد العسكر (مقال)، مجلة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانيّة)، المجلد 36، العدد 1، 2011.

198-فاطمة محجوب، دراسات في علم اللّغة-بحوث تطبيقية لغوية وقرآنية، دار النهضة العربيّة، د.ط، القاهرة، 1976م.

199-جورج يول، التداولية، ترجمة: قصي العتّابي، الدار العربية للعلوم، ط1، بيروت-لبنان، 2010م.

200-محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، ج1، د. ط، الرياض، د.ت.

201- محمد الأمين الطلبة، الحجاج عند بيرلمان (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2..

202-حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي-الإسلامي، الشركة المصريّة العامّة للنشر لونجمان، ط1، القاهرة، 2000م.

203-عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ج3، القاهرة، 1974م.

204-محمد بن علي التهانوي (ت1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم رفيق العجم، تحقيق علي الفروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، ج1، 1996م.

205-أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة، ط1، بيروت-لبنان، 2010م.

206–أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، مراجعة قصي الخطيب، دار الريان للتراث، ط2، القاهرة، 1988م.

207-عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار الأمان، الطبعة الأولى، الرباط–المغرب، 1434هـ–2013م.

208-ناغش عيدة، أسلوب الإستفهام في الأحاديث النبويّة في رياض الصالحين–دراسة نحوية بلاغية تداولية (ماجستير)، قسم الأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري، 2012م.

209–كريستيان بلانتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، دار سيانترا، تونس، 2010.

210–محمد السالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، ط1، 2008م.

211–يحي بن حمزة العلوي (ت745هـ)، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، ج3، الطبعة الأولى، بيروت، 1423هـ.

212–علي حسب الله، أصول التّشريع الإسلامي، دار المعارف، مصر، 1976م.

213–آمنة بلعلي، الإقناع المنهج الأمثل للتّواصل والحوار (مقال)، مجلة التراث–مجلة فصلية محكمة، تصدر عن اتّحاد الكتاب العرب بدمشق، السنة الثالثة والعشرون، العدد89، 2003م.

214–الخطيب القزويني (ت739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، ط1، صيدا–بيروت، 2001م.

215-أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللحمي الشّاطبي (ت790هـ)، الموافقات، تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، ضبط نصّه وقدّم له وعلّق عليه وخرّج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفّان، المجلّد الثالث، ط1، المملكة العربيّة السعودية، 1417هـ-1997م.

216-يحي رمضان، الاستدلال اللّغوي عند الأصوليين: مقاربة تداوليّة (مقال)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 73، 2013م.

217-شكري المبخوت، الاستدلال، دار الكتب الجديدة المتحدّة، ط2، بيروت-لبنان، 2010م.

218-علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، د.ط، بيروت-لبنان، 2002م.

219-جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني/مكتبة المدرسة، بيروت-لبنان، د.ط، (د.ت).

220-مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ط5، القاهرة، 2007م.

221-عبد العزيز لحويدق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنّصوص الحجاجيّة (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته-دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، الجزء الثالث (الحجاج وحوار التّخصصات)، إربد-الأردن.

222-محمد التوبري، الأساليب المغالطية مدخلا في نقد الحجاج (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته-دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة

الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، الجزء الثالث (الحجاج وحوار التّخصصات)، إربد–الأردن، 2010م.

223–فتحي عبد الرحمن جروان، تعليم التّفكير مفاهيم وتطبيقات، دار الفكر، ط3، الأردن–عمان، 2007م.

224–عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة–صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، دار القلم، ط4، دمشق، 1993م.

225– عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الإستدلال والمناظرة–صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، دار القلم، دمشق، ط4، 1993م.

226–محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر، (د.ط)، القاهرة–مصر، 1994م.

227-حسان الباهي، الحوار ومنهجيّة التّفكير النّقدي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء–المغرب، 2004م..

228–الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي "عناصر استقصاء نظري"(مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، الطبعة الأولى، الجزء الثالث (الحجاج وحوار التخصصات)، 2010م.

229–أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت476هـ)، اللّمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، ط2، لبنان، 2003م.

230–أبو الوليد بن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، د.ط، القاهرة، 1967م.

231–خالد ولد أحمد، المباحث المنطقية في علم أصول الفقه (مقال)، شبكة الألوكة،
تاريخ الإضافة2012/04/16م – 1433/5/23 هجري.
https://www.alukah.net/sharia/0/40234/

232– محمود قاسم، على سبيل المثال بعض النقد الموجه إلى القياس المنطقي (المنطق الحديث ومناهج البحث)، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، مصر، 1953م.

233–محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر، د.ط، القاهرة–مصر، 1994م.

234–محمد العبد، النّص الحجاجي العربي–دراسة في وسائل الإقناع(مقال)، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، ط1، ج4(الحجاج والمراس)، 2010م.

235–أرسطو، الخطابة، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د.ط، 2008م.

236–عوض الله حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، دار الطباعة المحمديّة، ط6، مصر، د.ت.

237-أبو البقاء الكفوي (ت 1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1998م.

238-سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة -بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، ط1، الأردن، 2008م.

239- ليونيل بلنجي، عدّة الأدوات الحجاجيّة (مقال) ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ترجمة: فضيل فونال، ج5.

240-علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة (بحث في الأشكال الإستراتيجيات، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، ط1، بيروت، 2010م.

250-عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة سلسلة دورية تصدر كلّ شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، العدد50، ذو القعدة 1416هـ.

المراجع الأجنبيّة

-Roman.Jacobson: Essais de linguistique générale ;Edition de MINUIT.Paris,1978.

-Charles Cooley:(social organisation), cité in: J. Lohisse: La communication anonyme. ED. Universitaire 1969.

-Françoise Raynal and Alain Rieunier: Pédagogie: Dictionnaire des concepts clés, ESF éditeur Paris, 1977.

-Charles Bally, Le langage et la vie, Genève, Droz , 2 ème edition,1965/1925.

-YAN HUANG, The Oxford Handbook Of Pragmatics, First Edition oxford university press, 2017.

-Jacob.L.Mey, Second Edition,Pragmatics An Introduction,Blackwell publishing, British library, 2017.

-Catherine Kerbrat-Orecchioni, Les actes de langages dans le discours,Armand Colin, Paris, 2014.

-Ch. Perlman and L. Olbrechts Tyteca: The new rhetoric (a tretise on argumentation) translated by John Wilkinson and Purcell Weaver, university of Notredame Press, 1971.

-Daniel Gimaret, Les noms divins en Islam, Exégèse lexicographique et réologique, éditions du C.E.R.F. Paris, 1988.

- Francis Jacques, L'analyse des énoncés moraux avant Austin, in Théorie des actes de langage éthique et droit, P.U.F, 1986.

-Francis Jacques, L'analyse des énoncés moraux avant Austin, article cité.

-M.CHAROLLES: Introduction aux problémes de la cohérence des textes, L.F 38. Larousse 1978.

فهرس الموضوعات

الفصل الثاني:

استراتيجيات التّواصل الحجاجي في أحاديث الأربعين النووية

–مقاربة لغويّة تداوليّة–

محمد كريتر

باحث أكاديمي جزائري، متحصـــــل على شهادة الدكتوراه في شعبة الدراسات الّلغوية تخصــص اللســانيات التداولية من جامعة بومرداس، يهتم بدراسة قضـايا التواصل في التراث العربي والخطاب الديني والإعلامي، له عدّة مقالات وبحوث منشـــــورة في مجلات علمية محكّمة، وشارك في ملتقيات وطنية ودولية.

هذا الكتاب

تتناول هذه الدراسة استراتيجيات التواصل الحِجاجي في الخطاب النبوي من خلال تحـلـيل نماذج تداولـية مخـتارة من أحاديث الأربعـين النووية، اعتمادًا على المنهج التداولـــــي الذي يتيح مقاربة النص الديني بوصفه خطابًا تفاعليًا تواصليًا.

وتنطلق من مكانة السّنة النبوية كمصدر ثانٍ للتشريع الإسلامي ومرجعية أساسية للخطاب الديني، بهدف الكشــــــف عن الآليات والاستراتيجيات التي اعتمدها النبي صلى الله عليه وسلم في إقناع المتلقين والتأثير فيهم.

وتركّز الدراسة على الخصائص الأسلوبية للخطاب النبوي، ولا سيما على مســتويات اللغة والتركيب والدلالة، مبيّنة كيف وُظِّفت الحجج بما ينـاســـب مقامات الأقوال والأفعال. كما تُبرز قدرة الخطاب النبوي على الجمع بين الإقناع العقلي والتأثير الوجداني، بما يســـــهّل استيعاب المعاني والعمل بها، ويسـهم في تهذيب السلوك وتغيير الأفكار.

وتخلص الدراسة إلى أن استيعاب مبادئ الخطاب النبوي من شأنه تطوير الممارســة الخطابية المعاصـرة وتعزيز فاعلية التواصـــل في المجالات الدعوية والتربوية والاجتماعية.

9 789969 584349

دار بن حمدة للطباعة والنشر

بن حمدة للطباعة والنشر
0662 84 21 93 / 02774 99 57
benhamda.print@gmail.com